IVAN ILLICH



DE AS 146

de AS

anarchistisch tijdschrift

Twee en dertigste jaargang, nr. 146, zomer 2004.
De AS verschijnt in vier afleveringen per jaar en is een uitgave van
Stichting De AS, Moerkapelle.
ISSN-nummer 0920-3257.
Bestelling: door storting op postgiro 4460315 van de AS te Moerkapelle.
Jaarabonnement: 18,90 euro; buiten Nederland 22 euro.
Druk: BGS, Schiedam.
Zetwerk: Stichting Rode Emma, Amsterdam.
Adreswijzigingen: bij voorkeur per briefkaart, of per giro (verbeter het adres op de kaart) graag met vermelding van de postcode.
Nieuwe abonnementen: gaan in met het eerste nummer van de jaargang, tenzij anders aangegeven bij bestelling. Zonder opzegging worden abonnementen verlengd.
Adres: postbus 43, 2750 AA Moerkapelle; wimdelobel@planet.nl
Redactie: Marius de Geus, Jaap van der Laan, Wim de Lobel, Hans Ramaer.
Redactieraad: André Bons, Arie Hazekamp, Thom Holterman, Rudolf de Jong, P'tje Lanser, Bas Moreel, André de Raaij, Martin Smit, Siebe Thissen, Rymke Wiersma, Hanneke Willemse.
Verder werkten mee: Bert Altena, Jan Bervoets, Henny Buiting, Jeroen ten Dam, Karin van Haasteren (illustraties), Roger Jacobs, Judith Metz, Pietro Toesca, Willie Verhoysen.
Publicatie van een bijdrage impliceert niet dat daarin of daardoor redactionele standpunten worden weergegeven.
E-mail: deasnl@yahoo.com
Internet: http://www.geocities.com/deasnl

DE CONVIVIALE WERELD VAN IVAN ILLICH

Hans Ramaer

Toen Ivan Illich eind 2002 op 76-jarige leeftijd in Bremen (Duitsland) overleed, werd hij in enkele kranten een voorloper van het andersglobalisme genoemd. Door die typering leek Illich weer op slag actueel. Maar kennen jongere generaties deze cultuurfilosoof eigenlijk wel? Weliswaar viel zijn cultuurkritiek in de jaren zeventig in vruchtbare aarde, maar sinds de opkomst van het neoliberale marktdenken medio jaren tachtig was Illich wat op de achtergrond geraakt. Zeker in Nederland, waar uitgever Het Wereldvenster na de uitgave in 1985 van Schaduwarbeid (oorspronkelijk: Shadow Work, *1981) het bijltje erbij had neergegooid.*

Toch bleef Illich, ondanks het feit dat hij ernstige hinder ondervond van de kanker die in die tijd manifest werd, zoveel mogelijk doceren en publiceren, vooral in het Duits. Maar zijn werk bereikte de Nederlandse lezer niet meer. Eind jaren tachtig, begin jaren negentig pendelde hij heen en weer tussen de Verenigde Staten (zo was hij onder meer hoogleraar in Berkeley en Pennsylvania) en Duitsland (gasthoogleraar in Kassel en Marburg). Uiteindelijk vestigde hij zich definitief in Duitsland (hoogleraar in Bremen).

Illich was een wereldburger. Hij werd in 1926 in Wenen geboren als zoon van een katholieke Kroaat en een Duits-joodse moeder die luthers was geworden. De bezetting van Oostenrijk door nazi-Duitsland maakte een diepe indruk op hem. Hij studeerde onder meer geschiedenis, filosofie en theologie in Salzburg, Florence en Rome, verdiepte zich vooral in de Middeleeuwse samenleving en werd in 1951 tot priester gewijd. Maar het Vaticaan, zijn werkterrein, verruilde hij al snel voor New York, waar hij koos voor parochiewerk onder de arme Portoricaanse immigranten. In de tweede helft van de jaren vijftig was hij verbonden aan de katholieke universiteit in Puerto Rico.

Na een voettocht van 4.500 kilometer door Latijns-Amerika vestigde hij zich in 1961 in Cuernavaca, even buiten Mexico-stad, waar hij een intercultureel studie- en documentatiecentrum oprichtte: het CIDOC. Hij bleef er actief tot 1976. Het doel van dit centrum, waar Illich missionarissen, ontwikkelingswerkers (en enkele guerrillo's) opleidde, was om Amerikaanse en andere westerse hulpverleners kritisch naar de 'Yankee-samenleving' te leren kijken en de problemen in de Derde Wereld door de ogen van de armen te bezien. Illich radicaliseerde en zo kwam het tot conflicten en tenslotte tot een breuk met Rome. In 1969 legde hij zijn priesterfuncties neer. In een interview verklaarde hij toen dat hij zo nauw betrokken was bij de problematiek van Latijns-Amerika dat hij op eigen benen wilde staan. "De kerk kan niet instaan voor wat ik doe en omgekeerd. Ik ben voor een radicaal socialisme en voor een revolutie in de instituties."

Die institutionele revolutie staat centraal in Illich' eerste boek *Celebration of awareness* (1970), een bundel lezingen en artikelen uit de jaren zestig. De Nederlandse vertaling ervan - *Aalmoezen en folteringen. Oproep tot institutionele revolutie,* in 1971 uitgebracht door de Belgische uitgeverij Lannoo - bleef onopgemerkt. En de enkeling die van Illich gehoord had, plaatste hem in de hoek van de bevrijdingstheologie, van mensen als Camilo Torres en Helder Camara. Maar wie decennia nadien dat boek (her-) leest, ziet niet alleen dat hij daarmee tekort wordt gedaan maar ontdekt ook allerlei aanzetten tot zijn latere werk.

In dat eerste boek pleit Illich voor een institutionele of culturele revolutie, met als doel een omvorming van zowel de publieke als de persoonlijke werkelijkheid. "De politieke revolutionair wil de bestaande instellingen verbeteren - hun productiviteit en de kwaliteit en de verdeling van de producten ervan. Zijn visie van wat wenselijk en mogelijk is, is gebaseerd op consumptiegewoonten die zich in de laatste honderd jaar hebben ontwikkeld. De culturele revolutionair gelooft dat deze gewoonten onze opvattingen van wat mensen kunnen hebben en wat mensen willen hebben, radicaal verwrongen hebben. (...) Wat ik bedoel met een culturele revolutie binnen een enkel groot internationaal instituut wil ik duidelijk maken met een voorbeeld. Ik neem daarvoor de instelling die nu onderwijs produceert. Ik bedoel daarmee uiteraard de leerplicht: volledig dagonderwijs voor met name genoemde leeftijdsgroepen volgens een klassikaal leerplan. Latijns-Amerika heeft besloten zichzelf door scholing tot ontwikkeling te brengen. Dit besluit zal slechts leiden tot de productie van zelfvervaardigde inferioriteit. Elke school die wordt gebouwd betekent het plan-

ten van een volgend zaadje van institutionele corruptie, en dat alles in naam van de economische groei."

Dit voorbeeld werkte hij uit in *Deschooling society* (1971), het boek dat hem op slag wereldwijd bekendheid bracht. Illich pleitte voor de ontmanteling van het schoolsysteem omdat het niet opleidt tot zelfstandige individuen maar tot passieve consumenten die er hun maatschappelijke plaats hebben leren kennen en er hun creativiteit hebben verloren. De school, aldus Illich, vervreemdt van het ware leren.

In hoog tempo werkte hij in de jaren zeventig zijn kritiek op de instituties uit en bevocht hij stelselmatig verscheidene als vanzelfsprekend aanvaarde aspecten van de hedendaagse maatschappij: van scholen, ziekenhuizen, welzijnsinstellingen, snelverkeer en moderne technologie tot het industriële productiesysteem. Al deze algemeen als zegeningen beschouwde instituties en ontwikkelingen bedreigen volgens Illich nu juist de menselijke autonomie en de sociale rechtvaardigheid.

Vanuit verschillende hoeken bekritiseerde Illich telkens weer de 'tirannie van de deskundigen', de 'hegemonie van de aangeprate behoeften' en 'de nieuwe priesterstand van de professionals' en verre van toevallig vergeleek hij deze ontwikkelingen met de macht van de (staats)kerk. "De publieke aanvaarding van de dominerende professies is in wezen dan ook een politiek gebeuren", zegt Illich in *Het recht op nuttige werkloosheid* (1978) dat hij presenteerde als een naschrift op *Naar een nieuwe levensstijl* (1973).

In dit laatstgenoemde boek (oorspronkelijk: *Tools for Conviviality*, 1973) zette Illich onder meer zijn ecologische visie uiteen. Hij stelt zijn ideaal, dat hij convivialiteit (samen-leven) noemt, tegenover de huidige industriële economie. "Mijn bedoeling is dat het betekent: autonome en creatieve omgang van mensen onder elkaar en met hun omgeving. (...) Ik beschouw convivialiteit als de individuele vrijheid die in persoonlijke wederzijdse afhankelijkheid verwerkelijkt wordt en als zodanig als een intrinsieke ethische waarde." Daarbij staat centraal dat de mens geen slaaf is van de techniek en niet nodeloos energie en grondstoffen verbruikt. Maar opmerkelijker is dat Illich benadrukt dat techniek niet neutraal is: hij legt een verband tussen de structuur van werktuigen en de inrichting van de maatschappij, waarbij dus ook de relatie tot het milieu een rol speelt. Zijn pleidooi voor een conviviale maatschappij als economisch model voor de post-industriële samenleving is uitermate sympathiek, maar mist tegelijk toch concrete richtlijnen om tot zo'n omvorming te komen. Bovendien valt het op dat hij anderen (onder wie Bookchin, Schumacher en Ellul) die zich ook met dit vraagstuk bezig hebben gehouden, ongenoemd laat. Niet alleen blijft de lezer onwetend over de wegen die naar zo'n conviviale wereld zouden kunnen leiden en welke sociale groepen daarbij een stimulerende of misschien zelfs beslissende rol zouden kunnen spelen, ook is Illich nogal vaag over eigendom en beheer van de conviviale werktuigen. Slechts een paar keer zegt of suggereert hij dat de productie van basisbehoeften onder controle van de gemeenschap moet vallen ("ik ben een socialist").

Op zijn best is Illich als hij analyseert hoe de begrippen schaarste ("Economie is de wetenschap van schaarse waar-

den; wat niet schaars is kan niet verrekend worden.") en arbeid met elkaar verbonden zijn. In wat misschien wel zijn beste boek is - *Schaduwarbeid* - zet hij uiteen dat de op geldverkeer berustende markteconomie niet zou kunnen bestaan zonder de daarbuiten vallende schaduweconomie. Door de status die betaalde arbeid heeft gekregen wordt bijvoorbeeld huishoudelijke werk, de opvoeding van kinderen, de verzorging van ouderen, burenhulp en vrijwilligerswerk (onbetaald werk dat vaak door vrouwen wordt gedaan) als tweederangs arbeid beschouwd. Illich noemt dat werk schaduwarbeid, de arbeid die in de schaduw van de loonarbeid wordt verricht.

Is Illich anarchist? Die vraag is niet gemakkelijk te beantwoorden want hoewel er veelal gezegd werd dat zijn cultuurkritiek anarchistisch was, heeft hij zich bij mijn weten nooit anarchist genoemd. Ook vindt men in zijn werk geen verwijzingen naar de klassieke anarchisten. Toch sluit Illich' oeuvre aan op wat eerder door anarchistische denkers als Godwin (libertair onderwijs en opvoeding), Bakoenin (de macht van de deskundigen) en Kropotkin (kleinschaligheid; pre-industriële samenlevingen) aan de orde is gesteld. Bovendien kan zijn begrip 'convivialiteit' nauwelijks anders dan als 'libertair' verstaan worden. En veelzeggend is verder dat hij de Amerikaanse anarchist Paul Goodman beschouwde als zijn inspirator - "mijn goeroe", zei hij in een interview in 1975 - die hem had aangezet tot het schrijven van zijn ontscholingsboek.

In een kort voor zijn overlijden bij de State University of New York uitgekomen vriendenboek wordt opgemerkt dat Illich' anarchisme niet zozeer een blauwdruk voor een sociale omwenteling is, als wel een handleiding om een alternatieve levenswijze te kunnen praktiseren. Daarmee bouwde hij voort op het oude christelijke communalisme en daarom kunnen zijn opvattingen misschien ook religieus-anarchistisch genoemd worden. In dat vriendenboek wordt er eveneens op gewezen dat Illich weliswaar in 1969 afscheid nam van het priesterschap, maar niet van het rooms-katholicisme. Tot zijn dood bleef Illich gelovig. Met die kennis valt zijn opvatting dat de mens lichamelijk en geestelijk lijden als een 'opdracht' moet aanvaarden wat beter te begrijpen.

AANTEKENINGEN

* Veel, maar zeker niet alles van Illich is in het Nederlands vertaald. Met uitzondering van zijn eerste boek *Celebration of Awareness* verschenen alle uitgaven bij Het Wereldvenster. Lannoo, Tielt/Utrecht bracht een vertaling van dat eerste boek, dat ook een interview door André Truyman met Illich en een inleiding van zijn vriend Erich Fromm bevat. Fromm noemt hem een 'humanistische radicaal'. Een andere vriend van Illich was de in 1972 overleden anarchist Paul Goodman, die hem aanzette tot het schrijven van *Deschooling Society* (Ontscholing van de maatschappij). Opmerkelijk is dat Illich in hoofdstuk zes Goodmans pleidooi om Manhattan autovrij te maken overneemt. Eerder al was Provo geïnspireerd door dat voorstel.
* Na het succes van Deschooling Society bracht Het Wereldvenster in de jaren zeventig en tachtig Illich' werk in Nederlandse vertaling uit, maar er zijn hiaten. *Retooling Society* is niet in het Nederlands verschenen. De bundel *Disabling Professions* van Illich en anderen is vertaald als *De deskundige: vriend of vijand?* en verscheen in 1978.
* Illich schreef vaak diverse versies van zijn essays en boeken. Het bekendste voorbeeld daarvan vormt *Het medisch bedrijf* dat in de definitieve versie *Grenzen aan de geneeskunde* werd.

Ook publiceerde hij in het Duits weer andere versies dan in het Engels of Frans. Zo is de Wereldvenster-uitgave *Schaduwarbeid* deels een vertaling van *Shadow Work* (1981), sommige hoofdstukken ervan zijn weer eerder verschenen in de bundel *Vom Recht auf Gemeinheit* (1982). En voor *Man/Vrouw – geslacht en sekse* is weliswaar het Engelse origineel *Gender* gevolgd, maar is voor sommige passages weer gekozen voor vertaling van de afwijkende Franse of Duitse editie.

* Over Illich is bij mijn weten weinig gepubliceerd. Van kort voor zijn overlijden dateren de interviews in *Ode*, elders in dit nummer herdrukt, en in het Duitse dagblad *TAZ* van 30 juli 2001. Een opmerkelijk vraaggesprek had Tessel Pollman voor *Vrij Nederland* (15 november 1975). Illich zegt daarin onder meer dat zijn boeken in wezen over economie gaan ("Waar ik over schrijf, is de economische situatie waaruit het schoolsysteem voortkomt en waar het toe leidt."). Een informatief artikel – maar noodgedwongen slechts over de jongere Illich – schreef Hans Achterhuis in zijn in 1975 verschenen bundel *Filosofen van de Derde Wereld*.

* Achterhuis heeft later – terecht – opgemerkt dat Illich de schaarste in de moderne industriële samenleving steeds centraal stelt. De maatschappij van de overvloed is een maatschappij van groeiende schaarsten, aan welzijn, gezondheid, water, frisse lucht en zelfs aan stilte en rust. In zijn eigen studie *Het rijk van de schaarste* (1988) werkte Achterhuis die stelling uit.

* Over Illich' opvatting over arbeid valt te lezen in de doctoraalstudie van Ton Geurtsen *Nachtmerries op een duivels oorkussen* (Baalprodukties/Papieren Tijger, 1996). En onmisbaar is de onder redactie van Toine Kreykamp verschenen bundel *Waar blijf je met Ivan Illich* (1974), waarin ook een bijdrage van Illich zelf is opgenomen. Over Illich als criticus van het schoolsysteem en de gezondheidszorg is geschreven door de vroegere AS-redacteur Simon Radius (onder meer in *De AS* 41 en 116 en in de brochure *Wat moeten we nou met de school?*, uitgebracht in 1978 door De Vrije Gedachte).

* Tot slot: het genoemde Vriendenboek is getiteld *The Challenges of Ivan Illich: A Collective Reflection*, Lee Hoinacki & Carl Mitcham (ed.); State University of New York Press, 2002.



ILLICH OVER DE ONTSCHOLING VAN DE MAATSCHAPPIJ

Roger Jacobs

1

Ik heb de onhebbelijke gewoonte om in een grote boog rond succesvolle politieke bewegingen, denkrichtingen en auteurs heen te lopen. Pas als de 'hype' wat is weggeëbt, is voor mij de tijd gekomen om de desbetreffende publicaties en ideeën eens serieus onder de loupe te nemen. Het debacle van de Vlaamse groene partij Agalev heeft er mij toe aangezet om een boek te gaan schrijven over de actualiteit van het groene gedachtegoed. De grote controverses rond het postmoderne politieke denken waren al uitgewoed toen ik er mijn voordeel mee deed, waardoor mijn politiek denken op een nieuw spoor gezet werd.
Vele jaren geleden is mij hetzelfde overkomen met Ivan Illich. In het midden van de zeventiger jaren zette ik een punt achter mijn studies en keerde terug naar mijn geboortedorp in de mijnregio van Belgisch-Limburg. Daar kwam ik in contact met Wereldscholen, een politieke beweging van links-katholieke origine die het vaandel voerde van het 'zelfbeherende socialisme'.

Zoals de naam al doet vermoeden, hechtte Wereldscholen veel belang aan de scholing van gewone mensen, arbeiders maar vooral ook buurtbewoners, die via basisacties en daaraan gekoppelde vorming een politiek bewustzijn moesten verwerven. Ideeën voor zo'n bewustzijnverhogende pedagogie werden in de eerste plaats ontleend aan de Braziliaan Paolo Freire, wiens boek *Pedagogie van de onderdrukten* verplichte lectuur werd. Via Freire, die dezelfde links-katholieke achtergrond had als de voortrekkers van Wereldscholen, werden ook de geschriften van Ivan Illich populair. Zowel Freire (in ballingschap in Europa) als Illich werden in de tweede helft van de zeventiger jaren meerdere keren uitgenodigd op Wereldscholen-initiatieven.
Ondanks de toenmalige populariteit van beide heren ben ik nooit op deze ontmoetingen aanwezig geweest. Ik was toentertijd in de ban van het libertaire marxisme (à la Daniel Guérin) en de wat melige filosofische terminologie van Freire trok me absoluut niet aan. In mijn archief heb ik wel artikelen uit die tijd over Illich teruggevonden maar diens eigen publicaties heb ik pas vele jaren later via tweedehands-boekhandels aangeschaft. In een artikel voor *De AS* 141 heb ik verteld dat ik voornamelijk via de geschriften van Hans Achterhuis enigszins op de hoogte was van Illich' denken.

In de loop van de tachtiger jaren begon Illich' ster uit te doven. Ik herinner me nog de hevige kritieken vanuit de vrouwenbeweging op zijn boek *Gender* (Nederlandse vertaling: *Man/Vrouw – geslacht en sekse*, 1984) en dan... de stilte. Dat stilzwijgen had natuurlijk in de eerste plaats te maken met de politieke restauratiebeweging die rond diezelfde tijd op gang kwam. Zo deed zich in de welzijnssector, waar Illich ongemeen populair was geweest, een 'verzakelijking' voor waarbij het maatschap-

pijkritische imago ingeruild werd voor een nieuw realisme. Zelf verdiepte ik mij in de tweede helft van de tachtiger jaren in het eco-anarchisme van Murray Bookchin die - voor zover ik mij herinner - in zijn magnum opus *The Ecology of Freedom* maar weinig waardering kon opbrengen voor technologie-critici als Ivan Illich en diens geestverwant, de Franse christen-anarchist Jacques Ellul.
Toen diezelfde politieke restauratiebeweging midden van de negentiger jaren ook voelbaar werd in mijn eigen professioneel werkveld van de 'basiseducatie' (maatschappelijk achtergestelden werden van dan af omschreven als 'laaggeschoolden' die geactiveerd dienden te worden om hun maatschappelijke 'participatie' veilig te stellen), greep ik terug naar de grote pedagogische klassiekers van de zeventiger jaren, te weten Freire en Illich. Freires gedachtegoed leek ondertussen aan relevantie ingeboet te hebben ten gevolge van de gerechtvaardigde postmoderne kritiek op zijn impliciet universalisme en rationalisme. Dat doet echter niets af aan de invloed die zijn ideeën tot op de dag van vandaag (Freire stierf in 1997) in Brazilië, zijn geboorteland, zijn blijven uitoefenen. De doorbraak van de linkse Arbeiderspartij in de loop van de tachtiger jaren maakte de politieke vertaling van Freires pedagogische ideeën een stuk gemakkelijker (Freire, 1996).

Illich' denken blijkt na 1984 uitgegroeid te zijn tot een fascinerende en diepgaande beschavingskritiek (de technologie beïnvloedt niet enkel de maatschappijvorm, maar doet een nieuw menstype ontstaan), waarvan de weerklank echter - in scherp contrast met Freire - beperkt is gebleven tot een kleine kring van toegewijde volgelingen (Cayley, 1992).
Momenteel fascineert Illich me, op dezelfde wijze als Daniel Guérin en Murray Bookchin dat vroeger gedaan hebben. In dit artikel ben ik echter nog niet in staat de volle rijkdom van Illich' latere denken tot zijn recht te laten komen. Voor deze gelegenheid beperk ik mij dan ook tot zijn kritiek op de gangbare onderwijsideeën en de wijze waarop ik samen met enkele collega's uit de Vlaamse basiseducatie iets constructiefs met die kritiek probeer aan te vangen (Jacobs & Van Doorslaer, 2000 en Jacobs, 2003).

2

Illich houdt in zijn in 1970 verschenen boek *Deschooling Society* (Nederlandse vertaling: Ontscholing van de maatschappij, 1972) een pleidooi voor een radicale 'ontscholing' van de maatschappij, wat past binnen zijn globalere kritiek op het modernistische vooruitgangsdenken. Hij stelt dat de professionele ontwikkeling van aanvankelijk nuttige diensten zoals gezondheidszorg, vervoer, welzijnswerk en onderwijs er uiteindelijk toe leidt dat zij een doel op zich worden. Dat is dan het fatale keerpunt waarop instellingen contraproductief worden en meer nadelen dan voordelen gaan opleveren. In tegenstelling tot Marx, die de kapitalistische vooruitgang enkel bekritiseerde omdat haar motor gevormd werd door productiemiddelen in privé-bezit, stelt Illich de aard van de productiemiddelen zelf ter discussie (met dien verstande dat hij onder 'tools' iets breders verstaat dan Marx: het schoolsysteem, de gezondheidszorg, het vervoer, ze maken volgens hem allemaal deel uit van de menselijke gereedschapskist).

Het zijn niet enkel de privé-bezitters maar ook de werktuigen zelf die gaan beslissen wat en hoe er geproduceerd gaat worden: de medische sector en het pedagogische korps gaan bepalen wat gezondheid of kennis is. Illich verzet zich daarbij tegen de verlichtingsidee dat de mensheid in staat is de natuur te beheersen. Het menselijk bestaan is onderworpen aan beperkingen en enkel binnen die beperkingen kan er menswaardig geleefd worden. Tegenover het begrip 'vooruitgang' hanteert Illich het begrip 'grens'.

Hij contrasteert het dominerende Prometheïsche ethos, dat staat voor 'verwachting', met een Epimetheïsch ethos, dat staat voor 'hoop': "Hoop, in zijn oorspronkelijke betekenis, betekent loyaal vertrouwen in de goedheid van de natuur, terwijl verwachting (...) betekent het zich verlaten op resultaten die door de mens gepland en beheerst worden. Hoop richt ons verlangen op een persoon van wie we een geschenk verwachten. Verwachting ziet uit naar bevrediging door middel van een berekenbaar proces dat produceert wat we rechtens kunnen opeisen. De Prometheïsche ethiek heeft nu de hoop verduisterd. Het voortbestaan van het menselijk ras hangt af van de herontdekking van die hoop als sociale kracht" (Illich, 1972:146).

Het komt er dus op aan ons niet in te passen in de gangbare ontwikkeling, want die leidt tot ontwrichting van de samenleving en van de natuur.

Binnen deze globale beschavingskritiek past dus ook zijn pleidooi voor een 'ontschoolde' maatschappij. Wat verstaat Illich onder de traditionele plichtschool? "Ik noem 'school' het op een bepaalde leeftijd betrokken, aan leerkrachten gebonden proces, waarbij de leerling gedurende de hele tijd aan een verplicht leerprogramma moet deelnemen" (Illich, 1972:47). En wat verwijt hij die plichtschool? Eerst en vooral gaat die school er onterecht van uit dat leren slechts het resultaat kan zijn van onderwijsactiviteiten van 'erkende' leerkrachten volgens een door experts en ambtenaren uitgedokterd en van overheidswege opgelegd leerplan. Gepland onderricht kan ons natuurlijk helpen bepaalde vaardigheden snel onder de knie te krijgen, maar de meeste en de belangrijkste dingen leren we op eigen houtje. "Het grootste deel van het leerproces vindt terloops plaats en zelfs doelbewust leren is meestal niet het resultaat van geprogrammeerd onderwijs. Normale kinderen leren hun eerste taal terloops, hoewel zij dat sneller doen als de ouders aandacht aan hen besteden. De meeste mensen die een tweede taal goed leren spreken, doen zulks op grond van toevallige omstandigheden, niet echter door regelmatig onderwijs" (Illich, 1972:29).

Vervolgens maakt de plichtschool de leerling afhankelijk van de leerkrachten. Deze laatsten ontnemen de leerling de verantwoordelijkheid voor de eigen groei en veroordelen hem tot afhankelijkheid en onderschikking. De leerling wordt aldus rechteloos uitgeleverd aan de almachtige leerkracht (een kritiek die ook uitdrukkelijk terug te vinden is bij Paolo Freire). De plichtschool maakt mensen verder afhankelijk van instellingen. Men raakt verslaafd aan het consumeren van de producten van de kennisfabrieken en men voelt nog nauwelijks de aandrang om op eigen initiatief te leren. De school zorgt met andere woorden voor een conditionering van de mens tot een passieve con-

sument. "Zonder uitzondering vormt het de consument die institutionele producten meer op prijs stelt dan de niet-professionele dienstverlening van een buurman" (Illich, 1972:106-107).
Tenslotte beroept de plichtschool zich onterecht op de politieke ideologie van de 'gelijke kansen': de sociale ongelijkheid die buiten de schoolmuren heerst zou in de school geneutraliseerd worden doordat iedereen aan dezelfde behandeling onderworpen wordt. We weten ondertussen echter dat juist deze gelijke behandeling van mensen in een ongelijke startpositie tot ongelijke eindresultaten leidt. Het schoolsysteem functioneert als een loterij waarin diegenen 'die het niet maken' niet enkel hun ingelegde geld verliezen, maar ook voor de rest van hun leven als minderwaardig gestigmatiseerd zullen worden. Daardoor gaat het fungeren als een legitimatiesysteem voor levenslange mislukking. "De school kwalificeert, maar daardoor diskwalificeert zij ook. De mislukkeling leert er dat men zijn achterstelling aan zichzelf te wijten heeft" (Illich, 1971:136).
Onder invloed van zijn Duitse studenten (onder wie de bekende ontwikkelingscriticus Wolfgang Sachs) zal Illich in een latere fase tot het besef komen dat de educatieve functie niet meer beperkt blijft tot 'de school', maar ook segmenten van het dagelijkse leven is gaan koloniseren in de vorm van 'home schooling' en 'zelfhulp' (die hij omschrijft als 'schaduwarbeid', nodig om het bestaande productie- en consumptiepatroon in stand te houden). Educatie is het monopolie geworden van bureaucratische instellingen waardoor deze ook getransformeerd wordt tot een 'schaars goed', de sleutelcategorie van de moderne economie. In plaats van de vroegere autonome mens die op eigen gezag de dingen leerde die hij/zij nodig had om in zijn/haar subsistentie te voorzien ontstond de 'homo educandus', een noodlijdend wezen dat behoefte heeft aan opleiding die verstrekt wordt door een monopolistische instelling (Illich, 1985:70). Deze homo educandus is de chronologische voorloper van de 'homo economicus', de producerende en consumerende mens die niet weet wat 'genoeg' is en die het menstype vormt van de huidige schaarste-economie.

Aldus mondt Illich' kritiek op het schoolsysteem uit in een kritiek op de modernistische vooruitgangsidee die hierop neerkomt dat 'activiteiten van de mensen in het vervolg vervangen worden door de mogelijkheid om diezelfde activiteiten te kopen'. Vooruitgang/ontwikkeling is daarom een oorlog tegen de subsistentie waarbij arme bevolkingsgroepen allerlei behoeften aangekweekt krijgen (dorst neemt de vorm aan van behoefte aan cola) die niet bevredigd kunnen worden wegens het gebrek aan geld. Dit resulteert in de 'moderne' armoede die de waardigheid van de subsistentie-levenswijze (waarbij dorst geïdentificeerd werd met het drinken van het alomtegenwoordige water) vernietigt.
Wat is nu Illich' alternatief voor de plichtschool? Hij stelt voor eenvoudige arrangementen tot stand te brengen waarmee lerenden hun eigen leergelegenheden kunnen creëren. Hij spreekt in dit verband van de creatie van 'educatieve netwerken' waarin leermiddelen, kundige en ervaren leermeesters (die niet perse gediplomeerd hoeven te zijn) en leergenoten met gemeenschappelijke interesses samen met hun stu-

diebegeleiders op een vruchtbare wijze gecombineerd worden. Illich heeft echter niet veel te zeggen over de manier waarop die 'ontscholing' in de praktijk in zijn werk zou moeten gaan. We mogen niet vergeten dat Deschooling Society geschreven werd in een periode (1970) dat de hoop op een snelle en grondige maatschappijverandering niet ongegrond was. Kort na de publicatie zou de Club van Rome haar bekende rapport over de 'grenzen van de groei' uitbrengen en werden nadien de 'Groenen' een maatschappelijke kracht van betekenis.

Illich zelf was van mening dat machtige instellingen in een verrassend kort tijdsbestek hun legitimiteit kunnen verliezen: hij verwees daarbij graag naar de katholieke kerk ten tijde van de Reformatie en de monarchie ten tijde van de Franse Revolutie (ondertussen heeft de 'fluwelen revolutie' in Oost-Europa plaatsgehad!). Hij vergeleek deze politieke aardverschuivingen graag met een rivierstroming die eeuwenlang dezelfde is gebleven om dan plots, door de toevallige val van een rotsblok, van richting te veranderen. De voornaamste en terechte kritiek die Illich op zijn ontscholingsvoorstel voorgeschoteld kreeg was dat 'ontscholing' het bestaan veronderstelt van een autonome mens die het juk van bevoogdende instellingen van zich kan en wil afwerpen. Die instellingen hebben de mens echter net getransformeerd tot een passieve consument. Draaien we hiermee niet rond in een vicieuze cirkel?

3

Wat is de actualiteitswaarde van Illich' kritiek op de geïnstitutionaliseerde educatie? Ik waag me niet aan een globaal antwoord op die vraag, in plaats daarvan wil ik wat dieper ingaan op mijn eigen ervaringen met de educatieve sector van de (Vlaamse) basiseducatie. Ons Centrum Basiseducatie (één van de 29 in Vlaanderen) vond zijn oorsprong in de alfabetiseringsbeweging van het begin van de tachtiger jaren toen het nog 'bon ton' was zich te beroepen op de ideeën van het populaire trio Paolo Freire-Ivan Illich-Oskar Negt. Door een decreet van de Vlaamse Gemeenschap uit 1990 werd deze beweging geprofessionaliseerd en omgevormd tot de sector 'basiseducatie' (naar Nederlands model). De basiseducatie kreeg van overheidswege de opdracht mee de strijd aan te binden met de educatieve achterstelling van volwassenen die het slachtoffer dreigden te worden van toenemende maatschappelijke tegenstellingen, een kwetsbare positie op de arbeidsmarkt en andere facetten van bestaansonzekerheid.

Die term 'educatieve achterstelling' kan echter op een dubbele wijze geïnterpreteerd worden. In het dominerende discours van de negentiger jaren wordt 'educatieve achterstelling' een individuele problematiek, samenhangend met allerlei tekortkomingen: een tekort aan scholing, aan vaardigheden, aan zelfredzaamheid, aan verantwoordelijkheid, aan weldoende arbeidsprikkels, enzovoort. Het is een visie die blind maakt voor de maatschappelijke processen van verarming en uitsluiting die samenhangen met het gangbare model van groei en vooruitgang. Denken we maar aan de sluipende afbraak van de welvaartsstaat, de werking van de arbeidsmarkt, de flexibilisering van de arbeid en de vermarkting van de samenleving. Achterstelling wordt aldus losgemaakt van de wijze waarop de

'normale' samenleving rijkdom vergaart en verdeelt en gereduceerd tot een vorm van persoonlijk falen.
Binnen zo'n perspectief wordt de oplossing van de problematiek bijna uitsluitend gezocht aan de kant van de achtergestelden. De overheid creëert 'tweede kansen' voor achterblijvers en eist van hen inspanningen om deze kansen te benutten met het oog op hun aansluiting bij het maatschappelijke hoofdpeloton ('participatie'). Verwijzend naar bepaalde economische en maatschappelijke veranderingen (tertiarisering van de economie, opkomst van de zogenaamde 'kennismaatschappij') wordt gesuggereerd dat 'educatie' een sleutelrol moet spelen in deze inhaaloperatie. Voor de achterblijvers worden educatieve veldhospitalen (zoals de basiseducatie) opgericht die als taak hebben de opgelopen educatieve verwondingen te helen waarna de opgelapte strijders weer hun plaats kunnen innemen op het productiefront. De diverse generale staven - overheden, werkgevers, onderwijsexperts, internationale organisaties - leggen de normen op waaraan iedereen moet voldoen om als volwaardige burger mee te tellen in deze werkzame samenleving.

Deze dominante strategie om achterstelling te bestrijden bewerkstelligt nieuwe vormen van dwang en uitsluiting. Ik geef enkele voorbeelden:
(1) Mensen die op een andere manier of op een ander ritme willen leven en werken dan nu gangbaar/dominant/verplicht is zullen via harde of zachte dwang in de geijkte tredmolen gedreven worden, voor 'hun eigen bestwil'. Dragen zulke paternalistische maatregelen werkelijk bij tot de emancipatie van andersdenkenden en anders levenden? Denk hierbij aan de praktijken van 'activering' en 'verplichte inburgering' waarbij het originele rechtendiscours helemaal overwoekerd werd door een plichtendiscours.
(2) Achtergestelden die misschien wel meewillen, maar niet meekunnen, dreigen gedropt te worden. Het educatieve filter van modulaire testen en certificaten in het tweedekanscircuit gaat op zijn beurt fungeren als selectieve filter waarbij enkel de besten van de achtergestelden, diegenen die beschikken over het geëigende leerpotentieel, overblijven.
(3) Maar zelfs het succes van deze bovenlaag in het tweede-kanscircuit zal, op middellange termijn, haar maatschappelijke promotiekansen ondermijnen. Een certificaat fungeert immers niet als een rechtstreeks toegangsticket tot de arbeidsmarkt, maar wel als een bijkomend selectiecriterium met negatieve signaalwaarde: wie er niet over beschikt komt niet aan de bak, wie er wel over beschikt maakt misschien een kans (in combinatie met andere selectiecriteria: geslacht, ras, leeftijd, gezondheid, presentatie). Maar hoe meer certificaten van een bepaald niveau in omloop zijn, hoe minder er rekening mee gehouden wordt. Diploma-inflatie leidt tot diploma-ontwaarding, wat enkel leidt tot jacht op bijkomende diploma's. Wie in die jacht het meest succesvol is verdringt op de arbeidsmarkt de minder geslaagden, ook al zijn deze laatsten perfect geschikt om de job in kwestie naar behoren uit te voeren.
(4) Deze pedagogisering en de-politisering van de achterstellingsproblematiek leidt tot een gevaarlijke polarisering in de samenleving. De 'tevreden meerderheid' (naar een uitdrukking van J.K. Galbraith) gaat, in navolging van de

opinieleiders, de achterstelling van de onderlaag wijten aan haar eigen tekorten en dreigt ermee haar solidariteit op te heffen (minder sociale bijdragen). De onderlaag op haar beurt ziet haar bestaansonzekerheid (onveiligheid) toenemen en gaat op zoek naar zondebokken... We komen in een repressieve spiraal terecht waarvan het einde nog niet in zicht is.

In tegenstelling tot het dominante discours, beschouwt ons Centrum Basiseducatie 'educatieve achterstelling' als een aspect van de brede maatschappelijke achterstellingsproblematiek. Deze laatste wordt dan weer opgevat als een vorm van 'sociaal lijden' (Bons & Janssen, 2002). 'Lijden' heeft te maken met het stuklopen van levensprojecten gericht op een beetje levensgeluk en ontplooiing door toedoen van een welbepaalde sociale politiek en economische filosofie. 'Sociaal' lijden onderscheidt zich van fysiek en psychisch lijden (die in de praktijk wel dikwijls met elkaar verweven zijn) doordat deze laatsten als het ware tot het leven zelve behoren en hoogstens draaglijker gemaakt kunnen worden.

Binnen dit perspectief betekent strijd tegen educatieve achterstelling dat de aangeboden educatie steeds ingepast moet kunnen worden in het eigen levensproject van de lerende. Paternalistische dwanguitoefening en van bovenaf opgelegde educatieve normering zijn uit den boze, evenals uitsluiting op basis van educatieve rendementsoverwegingen (in welke doelgroepen moeten we investeren om een zo hoog mogelijk (naar de smaak van de overheid) rendement te hebben?). Onze educatieve missie bestaat *niet* uit een eventueel gedwongen en selectieve inpassing van de lerenden in de gangbare vooruitgang (gemeten aan de normen van een grotendeels fictieve kennismaatschappij) maar in het leefbaar houden en versterken van individuele levensprojecten én de maatschappelijke positie van achtergestelde groepen in hun confrontatie met de dominante 'achterstellende' maatschappelijke opvattingen en praktijken.

Basiseducatie moet daarom voortdurend balanceren op het slappe koord tussen enerzijds een onvermijdelijke maatschappelijke conformeringsdruk (nodig om institutioneel te overleven, iets waarmee Illich het moeilijk zou hebben) en anderzijds een principieel vasthouden aan de waardigheid van laaggewaardeerde bevolkingsgroepen. Basiseducatie zit daardoor verankerd in een dialectische spanningsverhouding die slechts opgeheven kan worden als men zich uit de institutionele logica terugtrekt (men heft zichzelf op) of als men erin toestemt zich te laten instrumentaliseren door het gangbare beleid. In dat laatste geval legt men zich erbij neer door de overheid gereduceerd te worden tot een productieapparaat van systeemvaardige mensen, met uitsluiting van hen die niet aan de opgelegde normen kunnen of willen voldoen. In het andere geval zal de basiseducatie een kleine maar niettemin reële bijdrage leveren tot het 'maken' van een menswaardiger systeem: de 'fatsoenlijke samenleving' (G. Orwell) die iedereen - welke plaats hij/zij ook moge innemen in het maatschappelijke universum - in staat stelt te werken aan zijn/haar beschaafd levensproject.

4

Elders in dit nummer vertelt Illich uitvoerig hoe hij in 1926, vlak na zijn geboorte, met de veerboot naar het eiland

van zijn grootvader voor de Dalmatische kust gebracht werd (zie het artikel 'Stilte is een gemeenschappelijk recht'). Op de boot was net een nieuwe luidspreker geïnstalleerd. Het typeert Illich' denktrant dat hij die luidspreker voorstelt als een symbool van de ontluikende Moderne Tijden die ook een nieuw maatschappijtype aankondigen. Voor de introductie van de luidspreker spraken alle mensen met min of meer even krachtige stemmen. Van dan af echter zal de toegang tot de microfoon bepalen wiens stem het meest gehoord wordt. Stilte wordt van een gemeenschappelijk goed getransformeerd tot een schaars goed waarvoor de luidsprekers gaan wedijveren. Iets meer dan een decennium later zal de Oostenrijkse publieke ruimte bezet worden door nazistemmen die de half-joodse tiener Illich naar Italië doen uitwijken.

Illich noemde zichzelf soms een 'relict uit een vervlogen tijd', die van het traditionalistische katholieke Europa. Hij heeft dat traditionalisme als het ware filosofisch verinnerlijkt (zijn favoriete filosoof is de 12de eeuwse Vlaming Hugo van St.-Victor) om er een Archimedische hefboom van te maken waarmee hij de gebreken en beperkingen van de moderne tijd kon blootleggen. Voor hem (als ex-priester) heeft de geschiedenis de theologie vervangen als koningin van de wetenschappen: "Als historicus ben ik achterdochtig ten aanzien van alles wat pretendeert volstrekt nieuw te zijn" (Illich, 1985:156).

Deze ontmaskering van het heden vanuit het perspectief van het verleden is uitgemond in een gegronde en verregaande kritiek op het gangbare vooruitgangsbegrip dat 'menselijk initiatief vervangt door geprogrammeerde werktuigen' en een pleidooi voor een conviviale maatschappij "die zo gebouwd moet zijn dat zij al haar leden in staat stelt tot de meest autonome activiteiten met behulp van werktuigen die zo min mogelijk beheerst worden door anderen" (Illich, 1973:41). Dit 'conservatieve anarchisme' is in de eerste plaats een anarchisme dat de bevoogdende en verstikkende maatschappelijke instellingen wil openbreken om plaats te maken voor de dagelijkse creativiteit en ondernemingszin van de gewone mens (en die ook zijn 'waardigheid' uitmaken).

Met dit soort ideeën treedt Illich in de voetsporen van zijn wat oudere denk- en strijdgenoot, de ondertussen enigszins in vergetelheid geraakte Amerikaanse anarchist Paul Goodman (die in 1960 de inspirerende bestseller *Growing up absurd* publiceerde). Ook Goodman (1911-1972) pleegde zich een 'neolitische conservatief' te noemen: "conservatief in aanleg, maar vastberaden waar het de noodzakelijke ontwrichtende actie betreft". Hij prees de Amerikaanse revolutionaire voormannen die een einde maakten aan het Engelse koloniale regime maar geen blauwdruk op zak hadden voor wat er na de revolutie moest gebeuren. Ook de (terechtgestelde) Franse revolutionair Danton heeft zijn sympathie omdat die na het omverhalen van de vermolmde feodale orde enkel wilde terugkeren naar zijn wijn en vrouwen. Goodman liep storm tegen wat hij het 'organized system' noemde, waarmee hij bewust het marxistische begrip 'monopoliekapitalisme' vermeed (want dat suggereerde het bestaan van een monolithisch uitbuitingsapparaat geleid door mannen met hoge hoeden en dikke sigaren). Hij schreef: "Omdat volgens mij het doel van de politiek niet is om een goede maatschappij tot stand

te brengen, maar wel een leefbare, is het beste dat wij haar uitwassen proberen terug te brengen tot een hanteerbare schaal; de beste oplossingen zijn meestal niet globaal van aard, maar een beetje van dit en een beetje van dat" (Stoehr, 1994:201).

Illich en Goodman passen in de wat hybride libertair-socialistische traditie, niet dogmatisch maar eerder stap-voor-stap, pragmatisch en functioneel, waarvan ook de Engelse politieke schrijver George Orwell (1903-1950) een prototype was. Orwell wist zijn hang naar traditie (alhoewel atheïst speelde hij een tijdje voor koster in een Anglicaanse kerk) en patriottisme te combineren met een compromisloze strijd tegen imperialisme/fascisme/stalinisme en een uitgesproken voorkeur voor onderdrukten en gewone mensen. Dat verklaart ook waarom hij zich politiek gezien een 'Tory-anarchist' noemde (Michéa, 1995). Dat anarchistische stond voor zijn huiver voor elke vorm van dogmatisme, het anarchisme zelve niet uitgesloten, waarvoor hij als militieman tijdens de Spaanse Burgeroorlog nochtans veel sympathie had opgevat (George Orwell, 1998). Hij vreesde echter dat een staatloze maatschappij gebaseerd op redelijkheid en vrijwilligheid in de praktijk wel eens onvrijer zou kunnen uitvallen dan een maatschappij waarin een beperkte overheid grenzen stelt aan de individuele vrijheid. Vandaar ook zijn voorkeur voor een libertair socialisme dat over mechanismen beschikt om te voorkomen dat haar vertegenwoordigers zich zouden ontpoppen tot machthebbers en dat ook een kader schept dat een 'decent society' (een fatsoenlijke samenleving) mogelijk maakt. Zulk een fatsoenlijke samenleving geeft alle kansen aan gewone menselijke gevoelens en deugden (liefde, vriendschap, levensvreugde, humor, rechtschapenheid, moed) die normalerwijze hun neerslag zullen vinden in praktijken zoals onderlinge solidariteit, wederzijdse hulp en wellevendheid (vergelijk Illich' conviviale praktijken). Evenmin als Illich en Goodman gelooft Orwell in 'de goede maatschappij', wel in een betere. Op het einde van de Tweede Wereldoorlog schreef hij: "Misschien is een zekere mate van lijden wel onlosmakelijk verbonden met het menselijk leven, misschien is de menselijke keuze altijd wel een keuze tussen verschillende vormen van kwaad, misschien zelfs is het doel van het socialisme niet om de wereld perfect te maken, maar enkel om haar wat beter te maken."

BIBLIOGRAFIE

Bons, A.; Janssen, R., *Sociaal lijden. Een essay over politiek geluk*, Utrecht 2002 - Cayley, D., *Ivan Illich in conversation*, Concord (Ontario) 1992 - Freire, P., *Letters to Cristina. Reflections on my life and work*, London 1996 - *George Orwell at home (and among anarchists). Essays and photographs*, London 1998 - Illich I., *Aalmoezen en folteringen*, Tielt 1971 - Illich I., *Ontscholing van de maatschappij. Het einde van een illusie?*, Baarn 1972 - Illich I., *Naar een nieuwe levensstijl. Voorwaarden voor een gelukkiger samenleven*, Baarn 1973 - Illich I., *Schaduwarbeid*, Weesp 1985 - Jacobs, R.; Van Doorslaer, J., *Het pomphuis van de 21ste eeuw. Educatie in de actieve welvaartsstaat*, Berchem 2000 - Jacobs, R., 'Leren om het tij te keren', in: Dumolyn, J.; Jones, P.T. (red.), *Esperanza. Praktische theorie voor sociale bewegingen*, Gent 2003, blz. 68-101 - Michea, J-C, *Orwell. Anarchist Tory*, Castelnau-Le-Nez 1995 - Stoehr, T. (ed.), *Decentralizing power. Paul Goodman's social criticism*, Montréal 1994.

DE ECOLOGISCHE VISIE VAN IVAN ILLICH

Marius de Geus

Vaak gaat de aandacht uit naar de kritiek van Illich op het onderwijs en op de geneeskunde. Vergeten wordt bijna dat hij zich in de jaren zestig en zeventig óók opwierp als milieuactivist en veel heeft gepubliceerd over ecologische vraagstukken. Op dit terrein schreef hij een flink aantal artikelen en boekwerken waarin hij onderzoek deed naar de diepere wortels van de milieucrisis, de gevolgen voor de aarde van de voortgaande vervuiling en de mogelijkheden tot alternatieven voor de industriële maatschappij. Met name in de boeken Energieverbruik en maatschappelijke tegenstellingen *en* Naar een nieuwe levensstijl *zijn interessante ideeën over maatschappij en ecologie aan te treffen. Op welke wijze benadert Illich over het algemeen de moderne problemen van vervuiling en vernietiging van het milieu? Welke meer specifieke analyse geeft hij van de op expansie gerichte industriële maatschappij? Hoe ziet hij in de toekomst een milieuvriendelijke maatschappij met een maximum aan leefbaarheid en menselijk geluk? En in hoeverre zijn de ecologische analyses van Illich nog relevant voor de moderne tijd?*

De moderne industriële maatschappij is volgens Illich gebaseerd op een aantal onjuiste aannames. Zo wordt gedacht dat onbeperkte economische groei het hoogste doel is en dat alleen een hoog energieverbruik kan leiden tot een hoge mate van welzijn. In *Energieverbruik en maatschappelijke tegenstellingen* geeft hij aan dat er om ecologische en sociale redenen beperkingen opgelegd moeten worden aan het toenemende energieverbruik. Een hoog energieverbruik zal op den duur leiden tot een tekort aan hulpbronnen en leidt veelal tot psychische verslaving. Voorbij een bepaalde grens werkt de toename van energieverbruik corrumperend op de maatschappij en wordt de ongelijkheid en sociale onrechtvaardigheid vergroot.[1] Vooral de rijkeren blijken het meest te profiteren van dit toenemende energieverbruik.

Een ander kenmerk van de moderne maatschappij is volgens Illich de constante nadruk op een verhoging van de vervoerssnelheid. De voortdurende versnelling van het vervoer maakt dat er steeds meer energie besteed moet worden aan de vervoerssystemen en dat mensen bovendien grotere afstanden gaan afleggen dan voorheen. Er is een hele vervoersindustrie ontstaan (denk aan het vervoer per auto, trein, bus of vliegtuig) die een compleet nieuw soort mens heeft gecreëerd. Veel moderne mensen nemen niet langer genoegen met verplaatsingen te voet of per fiets, maar willen met gemotoriseerde voertuigen getransporteerd worden. Het gevolg is dat het individu gelooft dat bewegingsvrijheid gelijk staat aan iemands recht om vervoerd te worden: "Het gevolg daarvan is dat hij niet méér vrijheid als burger, maar betere service als 'klant' wil. Hij legt niet de nadruk op zijn vrijheid om te gaan en te staan waar hij wil en met mensen te praten, maar op zijn recht om vervoerd en door de media geïnformeerd te worden. Hij wil liever een beter product dan dat hij loskomt van de verslaafdheid eraan."[2]

Illich stelt daartegenover dat hogere

snelheden ten koste gaan van rechtvaardigheid, vrije tijd en autonomie. Alleen de welgestelden kunnen zich over het algemeen de snelle verplaatsingen veroorloven, zodat een hoger energieverbruik leidt tot minder rechtvaardigheid. Daarnaast kost het opvoeren van de snelheid veel vrije tijd. Buitengewoon verhelderend zijn Illich' berekeningen dat de doorsnee Amerikaan 1.600 uur kwijt is aan geld verdienen, rijden in de auto en in de file staan om 10.000 kilometer af te kunnen leggen, zodat hij over zes kilometer ongeveer één uur doet: dat is ongeveer de snelheid van een voetganger.[3]

Zo worden mensen gedwongen een groot deel van de dag te werken om hun 'zogenaamd snelle' verplaatsingen per auto te kunnen betalen, hetgeen weer ten koste gaat van hun autonomie ofwel hun zelfstandige keuzeruimte om de eigen tijd en het eigen leven in te delen en vorm te geven.

Een volgende veronderstelling van de industriële maatschappij is dat industrieel vervaardigde producten zoals gemotoriseerd 'vervoer' beter zijn dan zélf vervaardigde producten, zoals 'gang' (lopen of fietsen) per eigen kracht. Omdat de samenleving consequent voorrang geeft aan snelheid wordt in de praktijk 'vervoer' stelselmatig bevoordeeld boven 'gang'.

De consequentie is dat het verkeer wordt overheerst door een grootschalige vervoersindustrie die een – wat Illich noemt – 'radicaal monopolie' is gaan uitoefenen over de bevrediging van de transportbehoeften van de mens. Net als bij het onderwijssysteem, waarbij de scholen leiden tot een verplicht gebruik van 'leren', legt de vervoersindustrie een heel specifiek systeem van transport op en voorziet in behoeftes die alleen door deze industrietak gestild kunnen worden.[4] Deze vervoersindustrie bepaalt voortaan de voorkeuren en waardepatronen van het publiek en maakt zichzelf op deze wijze steeds meer onmisbaar. Voortaan wordt het sociale leven beheerst door de vervoersindustrie, die de snelheid, de routes en het energieverbruik kan bepalen, met als gevolg dat de auto bijna overal toegang krijgt, de ruimte wordt aangetast en het energieverbruik voortdurend toeneemt.

Illich stelt dat er in de industriële maatschappij een algemeen gebrek bestaat aan 'een evenwichtige technologie'. In de westerse wereld gaat men uit van een conceptie van onbeperkte economische groei, energie-intensieve technologie en ongebreideld grondstoffengebruik. Maar in de praktijk bestaat er de noodzaak van gematigde groei, energie-extensieve technologie en een plafond aan het gebruik van hulpbronnen.

ANALYSE

Welke meer specifieke analyse geeft Illich van de op expansie gericht industriële maatschappij? Met name in *Naar een Nieuwe Levensstijl* richt Illich zich op de verschillende (economische, maatschappelijke en sociaal-psychologische) mechanismen die leiden tot een ongecontroleerde productie die het leven op aarde bedreigt. Opvallend is dat Illich het huidige industriële systeem als fundamenteel onstabiel beschouwt. Het systeem is op verschillende manieren uit het evenwicht geraakt. Het betreft hier een gebrek aan evenwicht door wat Illich aanduidt met de algemene term 'de overexpansie van werktuigen' en het hedendaagse 'gebrek aan evenwicht waarmee de werktuigen functioneren'.[5] Werktuigen hebben volgens hem de

neiging hun werkgebeid uit te breiden, bepaalde functies over te nemen van de mens en de macht van de mens over te nemen, waardoor die mens wordt bedreigd in zijn vrijheid. Hoe grootschaliger en efficiënter de expansie van de werktuigen in de moderne wereld plaatsvindt, hoe groter deze gevaren zijn en hoe meer het milieuevenwicht wordt verstoord.

Illich beargumenteert dat het onmogelijk is om de vernietiging van het milieu te reduceren tot één oorzaak, zoals overbevolking, overmatige welvaart of onjuiste technologie. Het gaat er juist om een inzicht te krijgen in de vele niveaus en dimensies van de milieucrisis en de verschillende manieren waarop het evenwicht tussen de mens en zijn natuurlijke omgeving wordt bedreigd.

Ik laat hier in het kort de zes redenen de revue passeren die volgens Illich leiden tot grootschalige milieuproblemen.[6]

In de *eerste* plaats wordt het evenwicht bedreigd door overmatige expansie op diverse gebieden. Een te sterke groei van de bevolking heeft meer mensen afhankelijk gemaakt van de beschikbare natuurlijke hulpbronnen en de hogere welvaart maakt dat de mensen meer energie gaan gebruiken. Hierdoor neemt de verspilling toe en wordt het milieu zwaarder belast. Het gebruik van onjuiste technologie zorgt er bovendien voor dat vaak op een uiterst ondoelmatige wijze wordt omgegaan met de beschikbare energie en hulpbronnen.

In de *tweede* plaats leidt de industriële expansie tot de al eerder in dit artikel genoemde 'radicale' of 'volkomen' monopolies. In de eigen woorden van Illich: "Met 'volkomen monopolie' bedoel ik de overheersing van één type product in plaats van de overheersing van één merk. Ik heb het over een volkomen monopolie als één industrieel productieproces de exclusieve controle uitoefent op de bevrediging van een sterke behoefte en niet-industriële activiteiten van concurrentie uitsluit."[7] Zo vernietigen snelwegen de mogelijkheid om rustig te wandelen en te fietsen, maken zij de ruimte schaars en dwingen zij de anderen tot een soort verplichte consumptie van een standaardproduct, zoals vervoer per eigen auto. Dit leidt ertoe dat vormen van alternatief vervoer per bus of trein geleidelijk worden weggeconcurreerd.

In de *derde* plaats worden milieuproblemen veroorzaakt doordat de mens volgens Illich over-geprogrammeerd raakt en zijn creatieve fantasie aan het verliezen is. In vroegere tijden bestond er nog een 'leerevenwicht', in de zin dat mensen de kennis verwierven die noodzakelijk was voor een zelfstandig bestaan en de omgang met relatief eenvoudige werktuigen. Tegenwoordig worden scholen gebruikt om mensen te selecteren en geschikt te maken voor gespecialiseerde banen en technologieën. De mensen worden feitelijk voorgeprogrammeerd om zeer specialistische taken te gaan vervullen in de maatschappij, om gedisciplineerd en genormaliseerd te werken en vooral ook om steeds hogere niveaus van consumptie na te streven. Zowel de armen als de rijken gaan zich voornamelijk als 'klant' gedragen. Zij willen dat het welvaartsniveau stijgt en dat de instituties, de werktuigen en de industriële producenten in het algemeen zorgen voor behoeftebevrediging en hen voorzien van steeds meer luxeartikelen.

In de *vierde* plaats wordt de milieucrisis bevorderd door de groeiende polarisa-

tie van de macht. Hiermee bedoelt Illich de steeds grotere verschillen tussen de machteloosheid van een grote groep mensen aan de ene kant en de concentratie van macht in de handen van enkelen aan de andere kant. Een beperkt aantal mensen bestuurt de zich voortdurend uitbreidende industriële 'megamachine', terwijl de grote groep steeds meer aan zeggenschap verliest. De controle over de productie raakt in toenemende mate gecentraliseerd. Industriële machtsconcentraties, zoals multinationale ondernemingen, beheersen de werktuigen en zijn op zoek naar nieuwe mogelijkheden voor de groei van productie en consumptie. Onder deze omstandigheden wordt het een zeer lastige taak om de industriële expansie onder controle te brengen.

In de *vijfde* plaats wordt de moderne milieucrisis versterkt door opgelegde vormen van productveroudering. Het is in het belang van de industriële producenten om ervoor te zorgen dat producten snel verouderen en door nieuwe worden vervangen: "Vernieuwing is inherent aan de industriële productiemethode die gekoppeld is aan de ideologie van vooruitgang."[8]

Producten worden voorzien van ingebouwde slijtage, bepaalde onderdelen worden opeens niet meer gemaakt en oude modellen verminderen in waarde, waardoor het aantrekkelijk wordt om telkens het nieuwste model te kopen. Er is zelfs sprake van dat mensen in sociaal opzicht worden 'ingedeeld' aan de hand van de leeftijd van de goederen die ze bezitten. Wie zich de allernieuwste modellen kan veroorloven, is bevoorrecht en geniet status; wie oude spullen bezit, is arm en achtergesteld.

Een essentieel probleem is volgens Illich dat dit geloof dat "alles wat nieuw is ook beter is", onderdeel is gaan uitmaken van een wereldwijde ideologie. Hij stelt scherpzinnig: "Men vergeet dat, wanneer een maatschappij in deze waan leeft, iedere eenheid die op de markt gebracht wordt meer behoeften schept dan zij bevredigt. Als er nieuwe dingen gemaakt worden omdat ze beter zijn, dan zijn de dingen die de meeste mensen gebruiken niet helemaal je ware. Nieuwe modellen moderniseren voortdurend de armoede. De consument voelt de achterstand tussen wat hij heeft en wat hij zou moeten hebben. Hij gelooft dat producten meetbaar beter gemaakt kunnen worden en laat zich voortdurend opvoeden voor hun consumptie. Het 'betere' komt in de plaats van het 'goede' als het fundamentele normatieve begrip."[9] Het constante veranderen en vernieuwen van goederen werkt verslavend op de consument die bij wil blijven en graag de nieuwste spullen wil bezitten. De consumenten raken op deze manier geconditioneerd om méér, beter en nieuwer te willen.

In de *zesde* en laatste plaats ziet Illich in een meer algemeen verspreide frustratie en verslaving van de mensen een belangrijke oorzaak van milieubederf. De frustratie ontstaat doordat het in de technologische maatschappij ontbreekt aan grenzen waarbinnen de werktuigen gehouden kunnen worden, waardoor het voortbestaan op aarde wordt bedreigd. De maatschappij zou uit eigen wil haar werktuigen dienen te begrenzen, om een einde te maken aan de volkomen uit de hand gelopen expansie. Hij stelt bovendien: "De expansie heeft de mensen aan zich verslaafd. Evenals verslaving aan heroïne vervormt de gewoonte het waardeoordeel. Verslaafden van iedere soort zijn bereid om steeds

grotere bedragen te besteden aan steeds minder wordende bevrediging."[10] Uiteindelijk zal een ontwenning aan de expansiedrift volgens hem noodzakelijk zijn, om de maatschappelijke verslaving aan groei en consumptie te kunnen doorbreken.

EXPANSIE

Dat roept de vraag op hoe Illich in de toekomst een milieuvriendelijke maatschappij ziet met een maximum aan leefbaarheid en menselijk geluk. Zijn werk biedt verschillende aanknopingspunten om deze vraag te kunnen beantwoorden: (1) hij wil afscheid nemen van de huidige expansiewaanzin, (2) hij wil werktuigen en werktuigensystemen bedenken die het levensevenwicht optimaliseren en de menselijke vrijheid maximaliseren, (3) hij wil een einde maken aan de veel te hoge vervoerssnelheden, (4) hij wil dat er grenzen worden gesteld aan het tempo van gedwongen verandering en vernieuwing van goederen, (5) hij wil de volkomen monopolies opheffen en ruimte creëren voor individuele autonomie, (6) hij wil dat de beslissingsmacht over de politiek en de economie wordt teruggebracht naar de gewone mensen, (7) hij wil een einde maken aan de moderne consumptieverslaving en pleit consequent voor een soberder maatschappij, en (8) hij wil een openbaar wetenschappelijk onderzoek naar het herstel van het veelzijdige evenwicht tussen mens en milieu, tussen mens en techniek en tussen bevolkingsgroei en draagkracht van de aarde.

Als een constante rode draad loopt door het werk van Illich de aandacht voor de groeigekte of expansiewaanzin van de westerse wereld. Met argumenten pleit hij als een van de eerste denkers uit de jaren zeventig voor grenzen aan de economische groei en beperking van de toenemende consumptie. Naar zijn overtuiging moet via een democratisch proces worden besloten welk levenspeil voldoende is voor een duurzaam en menswaardig bestaan. Het ideaal is een maatschappij die uit eigen vrije wil de economische groei aan banden legt en op die wijze het verstoorde evenwicht tussen de mens en de biosfeer weet te herstellen. Hij wijst in dit verband naar het belang van een 'stationaire toestand in de productie van goederen'.[11] In de lijn van kritische tijdgenoten als Herman Daley, Lester Brown en Dennis Meadows wenst Illich een zogenaamde 'steady-state economy': een economie die in evenwicht verkeert en niet nodeloos doorgroeit.

Een centraal thema in zijn werk is het ontwikkelen van grenzen om het terrein van werktuigen te kunnen beperken. Illich geeft de voorkeur aan wat hij een *conviviale maatschappij* noemt: "Een conviviale maatschappij zou het resultaat zijn van sociale maatregelen die ieder lid de meest uitgebreide en vrije beschikking garanderen over de werktuigen van de gemeenschap en die die vrijheid alleen ten gunste van de gelijke vrijheid van een ander lid beperken."[12]

In zo'n conviviale maatschappij zijn de werktuigen aangepast aan de menselijke maat en maken de machines de mensen niet langer tot slaaf. In de huidige samenleving overheersen kapitaalintensieve, complexe, centraal beheerste technieken die een ver doorgevoerde arbeidsdeling met zich meebrengen. Dit soort werktuigen zijn vaak in ecologisch opzicht desastreus. Illich prefereert milieuvriendelijke, conviviale werktuigen die mensen de vrijheid geven "om din-

gen te maken waarmee ze kunnen leven, om er volgens hun eigen smaak vorm aan te kunnen geven en om er in de zorg voor en om anderen gebruik van te maken."[13]
Het gaat hier om relatief goedkope, eenvoudige, decentraal beheerste technieken die een geringe arbeidsdeling mogelijk maken, een eenvoudige opleiding vereisen en die de betrokkenen niet afhankelijk maken van zogenaamde 'deskundigen'. Deze verandering naar conviviale werktuigen veronderstelt volgens hem de overgang naar een socialistische maatschappij waarin de kapitalistische instituties radicaal zijn veranderd en waarbinnen 'socialistische rechtvaardigheid' voorop staat.[14]
Een ander onderdeel van zijn ecologische en conviviale samenleving is het verminderen van de snelheid en haast. Tegenover het doorgeslagen en energieverslindende verkeer per auto stelt hij de rust en milieuvriendelijkheid van de gang per voet of per fiets: hét conviviale werktuig bij uitstek. Fietsen zijn efficiënt, goedkoop, gebruiken weinig ruimte en maken het mogelijk om van deur tot deur te gaan zonder te hoeven lopen.[15]
Net als bijvoorbeeld Peter Kropotkin en William Morris valt Illich het overdreven snelle samenlevingsritme aan dat ervoor zorgt dat veel mensen permanent gespannen zijn en zich moeten forceren om het tempo bij te kunnen houden. Wat de kwaliteit van leven in hoge mate bepaalt, is naar zijn mening de mogelijkheid tot rust te komen, zich te ontspannen en zich te wijden aan zelfontplooiing en gemeenschapsleven.
Ook is Illich van mening dat er duidelijke limieten gesteld moeten worden aan de vaart van gedwongen verandering en vernieuwing van goederen. De kapitalistische producenten hebben er belang bij dat industriële producten snel verouderen en goederen uit de tijd raken, zodat ze telkens weer door nieuwe worden vervangen. Deze praktijken zorgen voor een groei van de economie, maar tevens voor een grote verspilling van grondstoffen en energie.
Vandaar dat hij stelt dat een ecologisch verantwoorde, "conviviale reconstructie vereist dat er grenzen aan het tempo van gedwongen verandering worden gesteld."[16] Dit betekent dat producten langer moeten meekunnen, geschikt zijn om gerepareerd of hersteld te worden en minder gevoelig worden voor modes of trends. In feite houdt Illich hier een pleidooi voor stevige en duurzame consumptieartikelen die veel langer meegaan en die een kleiner beslag leggen op de hulpbronnen van de aarde.

Zoals we al zagen, is voor Illich het opheffen van de volkomen monopolies een ander onderdeel van een ecologisch verantwoorde maatschappij. Hij wil niet dat auto's het verkeer monopoliseren of scholen een totaal monopolie verkrijgen op het terrein van het leren. Het verdient de voorkeur om dit soort monopolies te ontmantelen en niet langer uit te gaan van de "verplichte consumptie van een standaardproduct dat alleen grote instituties kunnen leveren".[17] Hij kiest voor werktuigen die aansluiten bij onze natuurlijke bekwaamheden, elementaire behoeften en aangeboren vermogens. Deze werktuigen (zoals de fiets en een daarbij horend uitgebreid net van fietspaden) vergroten de menselijke onafhankelijkheid en respecteren onze autonomie.
Bovendien wordt door Illich beklemtoond dat in een ecologische maat-

schappij de gewone mensen weer volop invloed moeten krijgen in de politieke en economische sfeer. Juist het huidige gebrek aan politieke en economische zeggenschap ligt aan de basis van de moderne instituties en grote multinationale bedrijven die *'verbruiksgoederen'* proberen op te dringen aan de consumenten. Het voorkomen van dit soort ongezonde machtsconcentraties wordt door Illich als een voorname eis beschouwd voor de bevrijding uit de spiraal van voortdurende economische expansie.

Verder benadrukt Illich dat om een milieuverantwoorde samenleving te kunnen realiseren een eind gemaakt moet worden aan de moderne vormen van overconsumptie. Hij heeft een scherp oog voor het feit "dat er in de consumentenmaatschappij onvermijdelijk twee soorten slaven optreden: de gevangenen van de verslaving en de gevangenen van de afgunst."[18] Een groeiend aantal mensen is gewend geraakt aan een hoger individueel consumptiepeil en wil hier geen afstand van doen, omdat men denkt dat meer consumptie leidt tot meer geluk. Dit is volgens Illich echter een onhoudbare redenering. Een nieuwe, soberder levensstijl is volgens hem een noodzakelijke voorwaarde voor een gelukkiger samenleven met een maximum aan menselijk welzijn.

De aan consumptie verslaafde burgers moet als het ware geleerd worden om 'af te kicken' en binnen bepaalde grenzen te leven: "Zij moeten leren zich van een onbeperkt nageslacht en van onbeperkte consumptie en gebruik te onthouden."[19] Alleen op deze manier kunnen mensen op de lange termijn hopen op een vergroting van de leefbaarheid van het milieu en menselijk geluk. Bovendien wil Illich om een ecologisch verantwoorde maatschappij te bereiken het wetenschappelijk onderzoek radicaal anders inrichten. Hij laat zien dat het huidige wetenschappelijk onderzoek vooral is gericht op het realiseren van doorbraken naar een meer efficiënte en goedkopere productie, met als doel om de consumptie verder te doen toenemen. Hij pleit voor openbaar wetenschappelijk onderzoek dat de gevolgen onderzoekt van het gebruik van al die moderne werktuigen.

Het zal er in de toekomst vooral om gaan om de nadelen van techniekgebruik tegen te gaan en de werktuigen ondergeschikt te maken aan de werkelijk behoeften van de mens. Hij stelt: "Wat we nodig hebben is rationeel onderzoek volgens de dimensies waarbinnen de technologie door concrete gemeenschappen gebruikt kan worden om hun aspiraties uit te voeren, zonder gelijkwaardige aspiraties van anderen te frustreren."[20] Dit kan er volgens hem toe leiden dat de mensen vrijwillig besluiten om bijvoorbeeld supersonisch verkeer per vliegtuig af te schaffen om het milieu te beschermen, net als het gebruik van auto's, motoren en dergelijke.

RELEVANTIE

In hoeverre zijn de ecologische analyses van Illich nog relevant voor de moderne tijd? Ik had zijn boeken vele jaren geleden gelezen, maar bij het gericht herlezen van zijn werk voor dit AS-artikel was ik aangenaam verrast door de leesbaarheid en actualiteit. Natuurlijk kan men merken dat de denkbeelden van Illich in een aantal opzichten door de tijd zijn achterhaald. Hij had uiteraard nog geen besef van de dreigende klimaatsverandering, het smelten van de ijskappen en de verspreiding van giftige, onafbreekbare stoffen op wereld-

schaal. Hij kon nog niet weten dat de ozonlaag gevaarlijk dun aan het worden is en dat steeds meer belangrijke grondstoffen uitgeput dreigen te raken.
Net zo min kon hij in de jaren zeventig en tachtig van de vorige eeuw al inschatten dat in veel hedendaagse ontwikkelingslanden de keuze voor conviviale werktuigen inmiddels toch een gepasseerd station lijkt. Men denke bijvoorbeeld aan de opkomst van de auto als vervoersmiddel in India en China, nu de koopkracht van de middenklassen in die landen sterk aan het stijgen is. De optimistische verwachting dat men dit proces zou kunnen doorbreken en dat mensen geheel vrijwillig tot het inzicht zouden komen dat alleen het gebruik van conviviale werktuigen - zoals de fiets - meer welzijn en geluk brengt, lijkt toch moeilijker over te brengen dan indertijd door Illich werd ingeschat.
Toch was ik zeker niet teleurgesteld door zijn ecologische analyses. Zo is het heel treffend dat Illich zijn hele vertoog over duurzaamheid opbouwt vanuit de situatie van de Derde Wereld en de ontwikkelingen die daar de laatste decennia gaande zijn. De gevolgen van de opkomst van de moderne werktuigen voor de levensstijl in de arme én rijke landen worden door hem messcherp ontleed. Veel moderne groene filosofen en wetenschappers richten zich toch voornamelijk op de milieuvernietigende ontwikkelingen in de rijke westerse wereld, maar Illich hanteert een veel breder wereldperspectief. Hij maakt bovendien op originele wijze duidelijk dat er een directe samenhang bestaat tussen het milieubederf in het welvarende westen en de achteruitgang van natuur en milieu elders op aarde.
Een sterk punt van zijn visie is ook dat Illich geen genoegen neemt met oppervlakkige analyses van het milieuprobleem, maar tracht tot de diepere maatschappelijke wortels ervan door te dringen. Hij stelt de vernieuwende vraag in hoeverre ecologische problemen zitten ingebakken in de manier waarop wij onze werktuigen gebruiken en hoe wij omgaan met technologie in het algemeen. Vervolgens laat hij zien dat echt radicale maatregelen op dit vlak absoluut onontkoombaar zijn. Net als bijvoorbeeld de libertaire denker Murray Bookchin neemt hij afstand van de milieustrategie die in de jaren negentig in de moderne westerse wereld – óók in Nederland - dominant is geworden. Dat is de benadering van 'ecologische modernisering,' die de bestaande maatschappelijke ordening als gegeven beschouwt en waarin wordt geprobeerd om met technologische middelen en een voorzichtig milieubeleid de ergste vormen van vervuiling tegen te gaan.[21]
Van dit pragmatische en op kleine veranderingen gerichte milieubeleid hoeft men volgens Illich weinig te verwachten, omdat de werkelijke oorzaken van het milieubederf niet worden weggenomen.
Ook overtuigend is zijn analyse dat het evenwicht tussen de mens en de biosfeer op *meerdere* niveaus verstoord is geraakt. Illich geeft de voorkeur aan het ontleden van de vele dimensies van de milieuproblematiek en pleit voor een herstel van de complexe, 'veelvoudige evenwichten' die in de moderne industriële maatschappij verstoord zijn geraakt. Hij redeneert ook niet in termen van groei, expansie en accumulatie, maar in termen van evenwicht, stabiliteit en 'beperking'. Hij ontwikkelt het diepere inzicht dat ecologische problemen uiteindelijk voortvloeien uit de ongelimiteerde groeitendensen van pro-

ductie en consumptie in het huidige kapitalistische systeem. Hij beargumenteert op knappe wijze dat er onherroepelijk een breuk met deze groeitendensen zal moeten plaatsvinden en gaat op zoek naar een maatschappij die fundamenteel in balans verkeert.
Ik kon mij niet meer goed herinneren dat Illich in zijn boeken zo'n uitgebreide aandacht besteedt aan de rol van consumptieverslaving. Hij begrijpt terdege dat in essentie natuur- en milieuvernietiging een gevolg zijn van de hebzucht van mensen, hun verslaafdheid aan een toenemende consumptie van goederen en diensten, en ook van afgunst. Veel burgers zitten gevangen in de val van het willen bijblijven bij hun buren, familie en vrienden. En daar komt nog bij dat mensen steeds vaker geneigd zijn om hun consumptiemogelijkheden te vergelijken met die van de hogere inkomensgroepen in de westerse wereld.[22]
Illich toont aan dat het grootste deel van de huidige consumptieve behoeften worden opgewekt door het productiesysteem zelf, dat is ingesteld op het voortdurend vergroten van het aanbod en het constant aanwakkeren van de koopkrachtige vraag. De economie zou de aandacht stelselmatig moeten richten op de productie van kwalitatief hoogwaardige, conviviale *gebruiks*goederen in plaats van op *verbruiks*goederen met ingebouwde veroudering en slijtage.

Maar het meest leerzaam om te bestuderen zijn toch Illich' beschouwingen over de rol van technologie in de samenleving in het algemeen en zijn stelling dat een hogere snelheid en productie uiteindelijk leiden tot tijdgebrek bij de mens. Werktuigen en technologie moeten naar Illich' idee ondergeschikt gemaakt worden aan de behoeften van de mens en aan de voorwaarden die de natuurlijke leefomgeving stelt. Hij verklaart op heldere wijze dat men met grootschalige, gecompliceerde en ondoorzichtige technieken buitengewoon voorzichtig moet zijn, omdat deze ongewenste neveneffecten veroorzaken en niet door gewone burgers zijn te begrijpen en te besturen. Zijn voorkeur voor kleinschalige, relatief eenvoudige en overzichtelijke technieken is terug te voeren op de redenering dat deze wél te doorzien zijn en geschikt zijn om directe zeggenschap over uit te oefenen. Door het invoeren van conviviale technieken is men in principe niet meer afhankelijk van experts en kunnen de leden van de gemeenschap de macht over de werktuigen terugverkrijgen.[23]
Ronduit fascinerend zijn de ideeën van Illich over hoe nutteloos het is om de snelheid en de productie steeds maar weer verder op te voeren. Hij was een van de eerste denkers die heeft gewezen op de 'verborgen kosten' van hogere snelheden: de tijd die direct en indirect wordt gebruikt ter voorbereiding van de verplaatsing, de arbeidstijd die nodig is om te kunnen deelnemen aan al dat snelle verkeer, de ruimte die snelle voertuigen verslinden en de maatschappelijke en ecologische kosten van hoge snelheden.
Op dit terrein kunnen veel beleidsmakers die tot in het oneindige het auto- en vliegtuigverkeer willen bevorderen en kaarsrechte Hoge Snelheidslijnen aanleggen nog veel van hem leren. Volkomen terecht argumenteert Illich als volgt: "Hoge snelheden voor iedereen betekent dat iedereen minder tijd heeft voor zichzelf, omdat de hele maatschappij een groeiend stuk van haar

tijdsbudget besteedt aan het verplaatsen van mensen."[24]

Ook een hoge productie leidt volgens hem tot tijdgebrek. Het kost steeds meer tijd om goederen en diensten te consumeren, je moet langer werken ten behoeve van die hogere productie en je bent geneigd om minder tijd te besteden aan eenvoudig nietsdoen en aan 'ogenschijnlijk' niet-productieve bezigheden. De mensen proberen tegenwoordig hun tijd zo 'winstgevend' mogelijk in te richten, waardoor weinig ruimte overblijft voor uiterst belangrijke niet-productieve activiteiten. Daarnaast is er de tendens dat naarmate de snelheid toeneemt - denk bijvoorbeeld aan de computer en het emailverkeer - de levenspatronen steeds dwingender worden aangepast. Men verwacht bijna altijd dat je onmiddellijk en met zo groot mogelijke snelheid een antwoord per elektronische snelweg (niet voor niets wordt deze term gebruikt) terugstuurt.

Met al deze waardevolle inzichten heeft Ivan Illich een belangrijke erfenis achtergelaten. Ik had voor het schrijven van dit artikel niet het vermoeden dat in het bijzonder zijn ideeën over de verhouding tussen de mensen en hun werktuigen en de nutteloosheid van het opvoeren van de snelheid nog zo buitengewoon betekenisvol zouden zijn. Mede rekening houdend met het feit dat zijn voornaamste inzichten dateren uit de jaren zeventig en tachtig van de vorige eeuw, is het veelzeggend dat de meeste van zijn denkbeelden hun zeggingskracht niet hebben verloren.

Sterker nog, wie echt is geïnteresseerd in radicale analyses en voorstellen wat betreft de bescherming van natuur en milieu in onze tijd, kan niet om de inspirerende inzichten van Ivan Illich heen. Wiens interesse is gewekt, kan om te beginnen zijn leerzame bijdrage lezen over 'Stilte is een gemeenschappelijk recht' dat elders in dit nummer is opgenomen. In die lezing gaat hij verder in op de betekenis van politieke ecologie en het belang van het handhaven van de 'commons' (gemeenschappelijke gronden en ruimten) voor het behoud van het milieu.

NOTEN

(1) Ivan Illich, *Energieverbruik en maatschappelijke tegenstellingen*, Het Wereldvenster, Baarn, eerste druk 1973, gebruikte versie tweede druk, 1980, pp. 16-18 (vertaling van *Energy and Equity*, 1973). - (2) Ibid., p. 37. - (3) Ibid., pp. 31-32. - (4) Ibid., pp. 52-56. - (5) Ivan Illich, *Naar een nieuwe levensstijl*, Het Wereldvenster, Bussum, eerste druk 1973, gebruikte versie vijfde druk, 1981, p. 77 (vertaling van *Tools for Conviviality*, 1973). - (6) Ibid., pp. 76-125. - (7) Ibid., p. 82. - (8) Ibid., p. 11. - (9) Ibid., pp. 112-113. - (10) Ibid., p. 123. - (11) Ibid., p. 93. - (12) Ibid., pp. 30-31. - (13) Ibid., p. 29. - (14) Ibid., p. 30. - (15) Ibid., pp. 66-68. - (16) Ibid., p. 114. - (17) Ibid., p. 83. - (18) Ibid., p. 75. - (19) Ibid., p. 100. - (20) Ibid., p. 117. - (21) Zie ook Marius de Geus, *The End of Over-consumption: Towards a Lifestyle of Moderation and Self-restraint*, International Books, Utrecht, hoofdstukken 1-3. - (22) Zie ook Juliet Schor, *The Overspent American; Why we want what we don't need*, Basic Books, New York 1998, Introduction. - (23) Zie ook Anthony Weston, 'Ivan Illich and the Radical Critique of Tools', in *Research in Philosophy and Technology*, no. 9, Jai Press, London 1989, pp. 171-182, en het zeer diepgaande boek over de filosofie van technologie door Albert Borgman, *Technology and the Character of Contemporary Life*, University of Chicago Press, 1984. - (24) Ivan Illich, *Energieverbruik en maatschappelijke tegenstellingen*, p. 46.

GRENZEN AAN DE GENEESKUNDE

Illich' kritiek op het medisch bedrijf

Jaap van der Laan

Ivan Illich begint zijn opmerkelijke boek Grenzen aan de geneeskunde *met de stelling: "Het medisch apparaat is langzamerhand een grote bedreiging van de gezondheid geworden. De invalidiserende werking van de beroepscontrole over de geneeskunde heeft een epidemische omvang aangenomen." Deze stelling wordt in zo'n 300 pagina's uitgewerkt. En hoewel ik als arts deel uitmaak van het gezondheidssysteem en daarmee volgens Illich wel het minst geschikt ben om zijn kritiek op het medisch bedrijf te beoordelen, wil ik in het navolgende stuk hier toch een poging toe wagen.*

Het is al weer jaren geleden dat ik gefascineerd Illich' *Grenzen aan de geneeskunde*[1] las. Ik was halverwege mijn studie medicijnen en moest beginnen met mijn co-schappen, de stageperiode in het ziekenhuis, waar ik als een berg tegenop zag. Het boek kwam voor mij precies op het goede moment. Het brak alle zekerheden over de zegeningen van de gezondheidszorg af en verwoordde al mijn twijfels, beter en gedocumenteerder dan ik dat zelf ooit zou kunnen. En bovendien bracht het nog nieuwe twijfels waar ik die niet had.
Illich' kritiek hielp me in die jaren met enige distantie de co-schappen te doorstaan, de periode voor het artsexamen die een van de hardnekkigste resten van het gildensysteem in het medisch curriculum vormt. Het boek was voor mij een belangrijk wapen tegen de gelijkschakeling, tegen de afstandelijke beroepshouding van de arts. Het hielp me ook in mijn gedachtevorming over de politieke theorieën van medestudenten die de geneeskunde in dienst van het volk wilden stellen, zonder de geneeskunde als zodanig ter discussie te stellen. Bovendien maakte het me kritisch ten opzichte van de, ook onder veel anarchisten levende idee dat de wetenschap, ook de medische wetenschap, op zich een waardevrij systeem was.

Nu bij herlezen jaren later, en lezen van andere boeken van hem, kan ik meer de beperkingen en de wortels van zijn benadering zien. Enigszins gechargeerd zou je kunnen stellen dat Illich aantoont dat van alle gegevenheden die algemeen als een vooruitgang gezien worden in feite het tegendeel waar is. De geneeskunde is een bedreiging voor de gezondheid, het snelverkeer kost meer tijd dan ergens te voet heengaan, de universele scholing is de dood in de pot voor het echte leren, de mechanisatie is het einde van de productie, planning vernietigt de vrijheid. Als Illich nog nieuwe boeken zou schrijven, zouden die onderwerpen betreffen als: de moderne media betekenen het einde van het vermaak, de informatietechnologie maakt de overdracht van kennis onmogelijk, ruimtevaart brengt ons terug in het stenen tijdperk, en dergelijke. Allemaal met een kern van waarheid maar ook allemaal niet het gehele verhaal.
Het lijkt alsof Illich als een negatieve

utopist verlangt naar een heilstaat in het verleden waarin de moderne ontwikkelingen nog niet het zicht op de werkelijkheid van de mens vertroebeld hebben. Dit is overigens een opvatting die je ook wel bij anarchisten terugvindt, misschien dat Illich' ideeën daarom in deze kringen zo aantrekkelijk gevonden worden.
Onduidelijk blijft echter welke krachten op de maatschappij inwerken waardoor de maatschappij deze ontwikkelingen doorgemaakt heeft, onduidelijk blijft welke belangen er spelen en hoe de gezondheid tot een waar als alle andere waren is geworden in deze spektakelmaatschappij.

In de overdonderende literatuurlijst aan het eind van *Grenzen aan de Geneeskunde* staat wel Foucault maar ontbreekt Debord. Marx wordt genoemd in twee noten maar aan zijn economische analyse wordt voorbijgegaan. Lewis Mumford wordt aangehaald maar Bookchin ontbreekt. Illich mist de aansluiting bij andere critici op de maatschappelijke en kapitalistische ontwikkelingen. Dat is jammer want daarmee blijft zijn boek steken in een kritiek op het medisch bedrijf, een bedrijf dat alleen een exponent is van een systeem dat de gehele maatschappij beslaat en dat steeds meer onderdelen van het leven probeert in te lijven. In feite kritiseert Illich de industrialisatie, de voortschrijdende technologie en de plaats die deze heeft gekregen, zonder dat de maatschappelijke ordening die die industrialisatie een plaats geeft en gebruikt ter discussie komt.
Het centrale begrip in Illich' theorie is ***iatrogenese***, de epidemie van invalidisering door de beroepscontrole over de geneeskunde. Hij toont aan dat de medische stand een steeds grotere greep krijgt op het sociale en maatschappelijke leven, zodanig dat sprake is van een monopolie van de gezondheidszorg. Dit monopolie heeft zich de laatste jaren steeds verder uitgebreid en zonder ingrijpende veranderingen valt ook niet te verwachten dat aan deze groei een einde komt. De medische stand definieert uiteindelijk wie gezond is en wie ziek, wie geen behandeling nodig heeft of bij wie dat niet meer zinvol is, wie wel behandeld moet worden en met welke middelen, wie kan werken en wie dat niet mag, wie mag rondlopen en wie wordt opgesloten.
Ook definieert de medische stand wie naar school mag en welke school dat dan is, wie een normale ontwikkeling doormaakt en wie bijgeschaafd moet worden, welk kind normaal actief is en welk overactief, wat leven is en wat dood, wie gaat sterven en hoe en waar dat plaatsvindt, wat ziekte is en wat een misdaad, wie een verzekering kan afsluiten en wie een hogere premie moet betalen, welke ethische regels er gelden bij haar eigen onderzoek. Deze voorbeelden zijn nog tot een lange reeks uit te breiden. Door deze ontwikkeling is het genezend vermogen van de mensen zelf, het zorgen voor elkaar bij ziekte, de kennis van wat te doen bij ziekte en hoe lijden te verzachten verdrongen door de geïnstitutionaliseerde medische zorg.

GEZONDHEID

Met een lange reeks van voorbeelden toont Illich aan dat de geneeskunde niet heeft bijgedragen aan de verlenging van de levensduur en de afname van sterfte aan infectieziekten. Hij stelt dat het met name de verbetering van de sociale omstandigheden zijn, de betere

drinkwatervoorziening, de verbetering van voeding en huisvesting, de aanleg van riolering enzovoort, die de kindersterfte hebben doen afnemen en ertoe hebben geleid dat het leven van de mensen in het algemeen langer en gezonder is geworden. In plaats van aan infectieziekten overlijden de mensen tegenwoordig aan chronische kwalen als longaandoeningen, hart- en vaatziekten en aan kanker. Deze inzichten, die in de jaren zeventig revolutionair waren, zijn thans min of meer gemeengoed, althans onder artsen.

Artsen hebben over het algemeen trouwens een minder hoge pet op van de mogelijkheden van de gezondheidszorg dan leken. In het verlengde van de ideeën van Illich over de afwezige invloed van de medische ontwikkelingen op de levensduur ligt bijvoorbeeld de langzaam veld winnende opvatting dat de geleidelijke afname van de epidemie van hart- en vaatziekten gedurende de laatste decennia niet te danken is aan de ontwikkelingen in de cardiologie maar vooral aan de veranderde voedings- en rookgewoontes. Het komt erop neer dat de huidige geneeskunde haar pretenties tot het leveren van gezondheid niet waar maakt.

De sociale organisatie van de geneeskunde is zodanig dat deze op zichzelf al ziekmakend is. Zij ontneemt het individu keuzemogelijkheden en daarmee gezondheid. De ontwikkeling van de medische stand heeft geleid tot afbraak van de oorspronkelijke sociale structuren van het genezen in eigen gezin en omgeving, uiteindelijk tot medicalisering van het gehele leven, tot verlies van de greep van het individu op zijn eigen gezondheid en op zijn eigen lichaam en tot het feit dat anderen dan de patiënt zelf beslissen over geneesmiddelen en behandeling. Niet het individu beslist, maar de deskundige.

Hier klinkt Bakoenins kritiek op de rol van de wetenschappers in de maatschappij door. "[Er] bestaat maar één oplossing: een einde maken aan de wetenschap als moreel stelsel dat buiten het maatschappelijk leven staat en als zodanig wordt vertegenwoordigd door een gilde van officieel benoemde geleerden; kennis en wetenschap verbreiden onder het volk."[2] Eenzelfde betoog houdt Illich hier: de huidige geneeskunde is daarmee schadelijk en riskant.

Verder stelt Illich dat de medische stand allerlei fenomenen die bij het leven horen tot haar domein is gaan rekenen en daardoor het persoonlijk uithoudingsvermogen van het individu ondermijnt. Ziekte en pijn, lijden en gebreken worden van iets dat bij het leven hoort tot behandelbare grootheden. Zo worden ze aan het individu en de gemeenschap ontnomen en verliest het leven aan zingeving. Illich pleit ervoor dat het individu weer meer zelfregelend kan gaan optreden in plaats van verzorgd worden door anderen, door professionals. Alleen een politiek programma gericht op beperking van de professionele geneeskunde kan de mens in staat stellen het vermogen te herwinnen zelf voor zijn gezondheid te zorgen. Dat programma moet onderdeel zijn van een kritiek die de hele maatschappij omvat en paal en perk stelt aan de industriële wijze van productie.

Het zijn vooral deze laatste hoofdstukken van *Grenzen aan de Geneeskunde* die tot kanttekeningen nopen. Het is inmiddels wel gemeengoed dat bestrijding van armoede, betere sociale omstandigheden en scholing meer betekenen voor

de gezondheid op bevolkingsniveau dan veel geld voor gezondheidszorg. De sociale strijd in de afgelopen anderhalve eeuw heeft wat dat betreft in Nederland veel effect gehad en je kan verwachten dat ook de gezondheid in ontwikkelingslanden pas kan verbeteren als het algemeen welvaartspeil stijgt. Over het algemeen wordt veel te veel verwacht van de geneeskunde op het gebied van volksgezondheid.

Dit wordt in de hand gewerkt door de spectaculaire en breed uitgemeten mogelijkheden van bijvoorbeeld hartoperaties. De leek concludeert hieruit dat als de medische technologie dergelijke dingen vermag er ook wel veel mogelijk moet zijn op het gebied van alledaagse ongemakken en pijn. Dat laatste is nu juist niet het geval en ook van de spectaculair gebrachte vorderingen is niet altijd even duidelijk wat die nu precies opleveren voor het zieke individu.

Ook is duidelijk dat de medische stand steeds meer greep heeft gekregen en nog krijgt op het maatschappelijk leven. Illustratief zijn in Nederland de regelingen rond arbeidsongeschiktheid en ziektewet. Deze lijken Illich gelijk te geven. Het komt de politieke organisatie van de staat te pas een wetenschappelijk kader, een zogenaamd objectieve maat, te kunnen hanteren bij haar ingrepen van de laatste jaren in de sociale voorzieningen, net zoals dat bruikbaar was destijds bij het opzetten van de sociale voorzieningen. Het medische kader is hier een goed bruikbaar instrument.

Dat de medische voorzieningen ongelijk verdeeld zijn over de wereld, en dat vaak zelfs binnen bepaalde landen sommigen wél en weer anderen géén toegang hebben tot medische hulp, is overduidelijk. Ook in de huidige situatie van ongelijkheid tussen verschillende landen zou veel meer gezondheid bereikt kunnen worden, bijvoorbeeld op het gebied van vaccinaties voor alle kinderen. Preventie van ziekten door vaccinaties is een van de weinige voorbeelden van vooruitgang die door Illich wordt aangeprezen. Dat zou niet eens zoveel hoeven kosten en bij een gelijk blijvend budget zouden wij daarvoor misschien alleen een paar technische hoogstandjes, bijvoorbeeld de eerste pogingen tot genetische manipulatie bij de mens, moeten inleveren. Verdere gelijkschakeling van levensverwachting over de wereld hangt samen met meer economische gelijkheid tussen en binnen landen. Dit is in feite geen medisch maar een politiek probleem.

LIJDEN

In de laatste hoofdstukken van *Grenzen aan de Geneeskunde* val ik met name over Illich' opvattingen over gezondheid, lijden, pijn en dood. Dat komt natuurlijk omdat hij hier van opvattingen op bevolkingsniveau overgaat op het individuele niveau. Waar het makkelijk is je te realiseren dat de levensverwachting in het een of andere land alleen vooruitgaat als het welvaartspeil stijgt, is het toch veel moeilijker als je in dat land bent en je een ziek iemand tegenkomt die met individuele medische hulp gebaat zou zijn die hulp achterwege te laten. Zonder dat dit verder geëxpliciteerd wordt, zijn Illich' opvattingen in deze laatste hoofdstukken wel erg religieus getint. Illich is natuurlijk niet voor niets een ex-priester.

Lijden en dood horen bij het leven, tot zover kan ik hem wel volgen. Dat zal ook geen zinnig mens betwisten, maar het ligt voor de hand dat mensen proberen ziekte, lijden en pijn zoveel mo-

gelijk uit te bannen of in ieder geval te minimaliseren en graag het leven zouden willen verlengen. Dat pijn bij het leven hoort en dat je er mee moet leren omgaan wil nog niet zeggen dat het ook zinvol is pijn te lijden. Met dit soort benaderingen kom je op metafysisch gebied en uiteindelijk op ongelukkig makende misverstanden dat een mens er uiteindelijk op de een of andere manier beter van wordt een ziekte door te maken.
Illich gebruikt de term structurele *iatrogenese* om aan te geven dat het medisch bedrijf de wil van mensen om de realiteit te aanvaarden wegneemt en het vermogen van mensen ondermijnt om de dikwijls onvermijdelijke en niet te verhelpen pijn en invaliditeit, verval en dood te aanvaarden. Het lijkt mij dat de moeite die mensen hebben met lijden en dood om te gaan van alle tijden is. Tenslotte is geneeskunde, de poging invloed uit te oefenen op ziekte, lijden en pijn, zo oud als de mensheid. In de praktijk is het mijn ervaring dat mensen in het algemeen goed in staat zijn om te gaan met lijden en pijn als dat onvermijdelijk is. Ik kijk vaak met bewondering naar mensen die veel van hun mogelijkheden hebben ingeleverd en toch in staat zijn te genieten van wat rest, zonder zich in afhankelijkheid te verliezen.
En dan nog, is het zo erg als iemand moeite heeft zijn ziekte en lijden te aanvaarden? Het is toch geen opdracht die bij het leven hoort, maar gewoon domme pech dat ziekte nu juist die ene persoon treft. Natuurlijk maakt het medisch systeem mensen afhankelijk maar juist op de momenten die van belang zijn in het leven - geboorte, ziekte, verlies, dood - realiseren de meeste mensen zich wel hoe weinig artsen uiteindelijk te bieden hebben.

Concluderend ben ik van mening dat Illich' *kritiek* op het medisch bedrijf terecht is voor zover het de greep op steeds grotere delen van het maatschappelijk leven betreft. Het is hier dat de maatschappij haar macht terug moet nemen. Zijn *oplossing*, terug naar geneeskunde door de gemeenschap zelf en lijden en pijn maar accepteren als bij het leven horend, lijkt me onjuist. Lijden en ziekte horen bij het leven maar dienen zoveel mogelijk bestreden te worden. Het zou beter zijn de beslissingsmacht over gezondheid en over medische behandelingen (weer) bij de mensen zelf te leggen, zodat zij de arts alleen als deskundige raadplegen, net zoals je advies inwint bij een loodgieter of andere deskundige. Tenslotte is het jammer dat Illich geen groter verband aanbrengt: de geneeskunde is uiteindelijk gewoon een markt waarop waren verhandeld worden. Doordat hij deze economische kant laat liggen, blijft zijn kritiek uiteindelijk incompleet.

NOTEN

(1) In 1975 publiceerde Illich *Medical Nemesis – The Expropriation of Health*, in het Nederlands verschenen in 1975 als *Het Medisch Bedrijf - een bedreiging voor de gezondheid?* In 1976 verscheen een door Illich herziene versie: *Limits to Medicine*, dat in 1978 in Nederlandse vertaling verscheen bij Het Wereldvenster, Bussum: *Grenzen aan de geneeskunde. Het medisch bedrijf - een bedreiging voor de gezondheid?*
(2) M. Bakoenin, *God en de Staat*; Amsterdam: Iris 2003.

IVAN ILLICH' *GENDER* GEWOGEN EN OPNIEUW TE LICHT BEVONDEN

Judith Metz

"In mijn analyse ga ik uit van deze ervaring van vrouwen..."
Ivan Illich

Gender *(Nederlandse vertaling:* Man/vrouw - geslacht en sekse *(Baarn 1984) is Illich' eerste werk in wat hij zelf noemt de historische archeologie. Als onderdeel van zijn levenslange kruistocht tegen de doorgeslagen technologische en historische vooruitgang poogt hij vroegere sociale verhoudingen te reconstrueren als basis, vertrekpunt, inspiratiebron voor andere wijzen van samen leven. Met zijn vergelijking van industriële en pré-industriële man/vrouw-verhoudingen tegen de achtergrond van de opkomst van grootschalige kapitalistische systemen pretendeert Illich een verband tussen seksisme en markteconomieën aan te tonen. Illich poogt daarmee de milieubeweging, de anti-kapitalistische beweging en de vrouwenbeweging samen te brengen. Bij het verschijnen wordt in plaats daarvan* Gender *door de vrouwenbeweging verworpen. Hoewel Illich' observatie van veranderende sociale verhoudingen in relatie tot economische ontwikkeling relevant is voor het doordenken van de negatieve gevolgen van industrialisering, slaat hij wat betreft vrouw/man-verhoudingen (naar huidige maatstaven én die van de jaren tachtig) de plank volkomen mis.*

Bij publicatie in 1982 wordt het boek *Gender* unaniem en wereldwijd door de vrouwenbewegingen afgewezen. Illich wordt verweten anti-vrouw te zijn; vrouwen te misbruiken in zijn strijd tegen de industriële maatschappij en terug te willen naar de oudheid; zie ook de bespreking van Cees Bronsveld 'Ivan Illich en de vrouwenbeweging' in *De AS* 69 (1985).

Persoonlijk heb ik moeite met mannen die zich in enigerlei vorm storten op de strijd tegen de onderdrukking van vrouwen. In het kader waarbinnen deze strijd zich afspeelt zijn mannen nog altijd primair veroorzaker van die ellende. Waarom houden mannen zich niet bezig met de mannen die vrouwen onderdrukken? Dit lijkt een futiel onderscheid, maar bevat een belangrijke omkering van perspectief. In de eerste situatie spreken mannen voor vrouwen; in de tweede verdiepen mannen zich in hun aandeel in het seksisme. Vrouwen zijn altijd in staat geweest om voor zichzelf te spreken; het was/is de context die hen belemmert/belemmerde. Het zal dan ook niet verbazen dat Illich' derde zin van hoofdstuk I mijn weerzin versterkt: "In mijn analyse ga ik uit van deze ervaring van vrouwen..."

Ook voor de in 1975 ontstane wetenschappelijke discipline vrouwenstudies, waar Illich regelmatig naar verwijst en graag een bijdrage aan wil leveren, is deze zinsnede onacceptabel. In de gepolariseerde jaren zeventig en tachtig vormde de eigen ervaring van vrouwen het enige uitgangspunt voor vrouwenstudies. De hele wereld was gekoloniseerd door mannen: openbare ruimte; politiek; wetenschap; gezondheidszorg; privé-sfeer en zelfs de taal. Wat vrouwen restte als eigen, was de ervaring.

En juist die neemt Illich, man, als vertrekpunt voor zijn werk.
Kort na het verschijnen van *Gender* komt in 1984 binnen vrouwenstudies en het feminisme het eigene van de vrouwelijke ervaring ter discussie te staan. Lesbische en zwarte vrouwen geven aan zich niet te herkennen in de levens, verlangens en belangen van witte, heteroseksuele en middenklasse vrouwen. Vrouwenstudies was zich reeds bewust van het problematische karakter van het toe-eigenen van andermens ervaringen; zij leert nu tevens zorgvuldig om te gaan met universalistische claims.
Het is op deze twee punten dat Illich' betoog mank gaat. Eerst zet ik globaal zijn denken uiteen. Dan toon ik de relevantie van zijn werk in relatie met recente inzichten op het gebied van individualisering. Als laatste werk ik uit waar zijn theorie over vrouw/man-verhoudingen spaak loopt; want die theorie is voor Illich de kern van dit boek.

ONDERSCHEID

In *Gender* ontwikkelt Illich twee concepten die in respectievelijk het vernaculaire (prê-industriële samenlevingen) en het rijk van de schaarste (industriële samenlevingen) de dan geldende vrouw/man-verhoudingen beschrijven. Omdat niemand eerder gepoogd heeft dit onderscheid te maken, kan Illich niet terugvallen op bestaande begrippen. Hij eigent zich daarom twee termen toe: geslacht en sekse. Beiden verwijzen naar een dualiteit in vrouw/-man-relaties die verschillend van aard zijn. Deze verschillen hangen samen met de bestaanswijzen die in die samenlevingen gangbaar zijn. Veranderende productiewijzen hebben daarom gevolgen voor de relaties tussen vrouwen en mannen. Kern van Illich' redenering is dat met de industrialisering de dualiteit van het *geslacht* verdwijnt en dat dat verlies vrouwen harder raakt dan mannen.
Geslacht verwijst naar samenlevingen waarin vrouwen- en mannenlevens complementair zijn. Alle taken zijn zodanig tussen vrouwen en mannen verdeeld dat er geen neutrale werkzaamheden overblijven. De precieze verdelingen kunnen per samenleving en per gemeenschap verschillen. Mannen en vrouwen zijn wederzijds afhankelijk; hiermee wordt grove ongelijkheid voorkomen. Kinderen worden als meisje of jongetje geboren en getogen; terwijl ze geleidelijk volwassen worden krijgen ze automatisch deze geslachtskenmerken mee. Dat maakt dat niemand elkaar iets te verwijten heeft. *Geslacht* vormt de basis van de verbindingen tussen mensen. De gemeenschap corrigeert bij onheus of afwijkend gedrag. *Geslacht* staat voor een "plaats- en tijdgebonden dualiteit die mannen en vrouwen in levensomstandigheden plaatsen die het hen onmogelijk maken 'hetzelfde' te zeggen; te doen; te begeren of waar te nemen".
Sekse werkt Illich uit als "de dualiteit die pretendeert economische, politieke, juridische of sociale gelijkheid tussen mannen en vrouwen te kunnen verwezenlijken". *Sekse* staat voor samenlevingen waarin alle werkzaamheden zogenaamd neutraal zijn en mannen en vrouwen formeel dezelfde mogelijkheden en vaardigheden en rechten hebben. Dit concept markeert voor Illich de breuk met vernaculaire samenlevingen. Binnen industriële samenlevingen worden vrouwen op drie manieren gediscrimineerd: (1) in de geregistreerde economie (inkomensongelijkheid + glazen plafond); (2) in de niet-geregistreerde economie ofwel de wereld van zwart

werk (anti-discriminatiewetgeving heeft op deze sector geen grip); (3) in de schaduwarbeid, oftewel "tijd, moeite en inspanning die nodig zijn om aangekochte waar, waarde toe te voegen zonder welke ze ongeschikt is voor gebruik" (werkzaamheden zoals huishoudelijk werk of het volgen van een opleiding als voorwaarde voor een baan, die een vorm van slavernij zijn omdat mensen er zich niet aan kunnen onttrekken, er niet over de prijs onderhandeld kan worden en er geen geld tegenover staat).

Illich gaat ervan uit dat industriële samenlevingen niet kunnen bestaan zonder de vooronderstelling dat "beide seksen voor dezelfde arbeid zijn geschapen; dat zij de werkelijkheid op dezelfde wijze waarnemen en behoudens enkele geringe cosmetische variaties, dezelfde behoeften hebben." Hij concludeert hieruit dat vrouwen niet gediscrimineerd kunnen worden zonder de vernietiging van het geslacht. Hiermee impliceert Illich *zonder het te benoemen* dat het gelijkheidsstreven van de vrouwenbeweging bedoelt om de positie van vrouwen te verbeteren, een averechts effect heeft. In plaats daarvan zou de vrouwenbeweging zich tegen de verdergaande industrialisering moeten verzetten. Illich schrijft daarover in het slothoofdstuk: "Ik heb willen aantonen dat de strijd tegen seksisme samenvalt met de pogingen om de vernietiging van het milieu tegen te gaan en het streven om het absolute monopolie van goederen en diensten boven behoeften te ondergraven. Ik heb gesteld dat deze drie hedendaagse bewegingen samenvallen omdat economische inkrimping een voorwaarde is voor alle drie aspecten van een poging om de communale rechten te herstellen."

Door de wijze waarop hij het concept *geslacht* uitwerkt, kan Illich romantisering van pré-industriële samenlevingen, de Oudheid bijvoorbeeld, worden verweten. De vanzelfsprekendheid waarin vrouwen tot vrouw en mannen tot man worden en het automatische corrigerende optreden van de gemeenschap waardeert Illich alleen maar positief. De keerzijde van deze communale wijze van samenleven, groepsdwang waarin geen ruimte is voor anders-zijn, laat Illich buiten beschouwing.

En dat terwijl ik werkelijk niet zou willen ruilen met een vrouwenleven in de Oudheid. Ik ben veel te blij met mijn intellectuele bestaan zonder kinderen, zonder zorgtaken en met mijn eigen, niet zo'n hoge inkomen. Tegelijkertijd realiseer ik mij dat mijn leven, wereldwijd beschouwd, een leven van de elite is en dat bijvoorbeeld het merendeel van mijn hoog opgeleide vriendinnen door huwelijk en moederschap in oude leefpatronen teruggevallen zonder dat hen passiviteit, afhankelijkheid of slachtofferschap verweten kan worden.

Niet alleen de levens van mijn vriendinnen, ook internationale sociologen als Beck en Giddens tonen de relativiteit van de individualisering. In hun analyse van de reflexieve moderniteit wijzen zij erop dat de individuele vrijheid beperkt is en tonen zij hoe instituties onder het mom van zelfontplooiing mensen in nieuwe keurslijven dwingen. Recent empirisch onderzoek van de sociologen Kees Schuyt, Marc Elchardus en Jan Willem Duyvendak bewijzen op diverse terreinen hoe al de Hollandse en Vlaamse individuutjes massaal dezelfde individuele keuze maken.

Met zijn herwaardering van de sociale verhoudingen ten tijde van de Oudheid is Illich een van de eersten die de beper-

kingen van individuele vrijheden heeft durven inzien. Daarom is het zo jammer dat hij met zijn analyses van de vrouw/man-verhoudingen de plank volledig misslaat.

Mijn probleem met de theorie van Illich over de vrouw/man-verhoudingen betreft de onevenredigheid van de vergelijking tussen de pré-industriële en industriële samenlevingen. Illich werkt de eerste eenzijdig positief en de tweede eenzijdig negatief uit. Hierdoor creeert Illich een tegenstelling die bij nadere analyse onhoudbaar is; met als gevolg dat de onderbouwing van zijn theorie ontbreekt.

Geslacht wordt breed uitgewerkt naar alle facetten van het leven terwijl Illich *sekse* alleen beziet vanuit economisch perspectief en uitdrukt in geld. Genegeerd wordt hoe *sekse* in hedendaagse samenlevingen tevens een rol speelt in intimiteit, gedeelde (zorg) verantwoordelijkheden en sociale relaties. Het in het Nederland van de jaren vijftig tot norm gestelde kostwinnerschap is een prachtig voorbeeld van wederzijdse afhankelijkheid, die ondanks dat zij vrouwen en mannen in een keurslijf duwde als zorgende of werkende, tevens model stond voor een fundamentele gelijkwaardigheid. (Dit is mijn grootste kritiek op de vrouwenbeweging in de jaren zestig die deze vrouwen tot slachtoffer heeft gemaakt). Door over *sekse* volledig te denken in termen van geld, raakt Illich blind voor de andere elementen die mede de basis vormen van relaties tussen vrouwen en mannen met als gevolg dat hij wederzijdse afhankelijkheid bij voorbaat uitsluit.

Omgekeerd negeert Illich het bestaan van andere vormen van uitbuiting in de tijd van het *geslacht*. Alleen landheren hadden burgerrechten. De rest van de bevolking behoorde met lijf en leden de heersende klasse toe. De industrialisering betekende voor deze horigen een bevrijding van hun landheren. Zij kregen met de komst van de fabrieken burgerrechten zoals het recht op lichamelijke integriteit en daarmee samenhangend op eigen bezit . De industriële revolutie betekende voor de horigenvrouwen een bevrijding van de landheren en dus een einde aan deze vorm onderdrukking. Daar waar Illich de positieve facetten van *sekse* negeert, vlakt hij in het *geslacht* de negatieve gevolgen voor vrouwen weg.

Door deze grove vereenvoudiging creeert Illich een schijntegenstelling tussen de vrouw/man-verhoudingen in het vernaculaire en die in het rijk van de schaarste (die overig uitstekend past in de gepolariseerde tijdgeest van de jaren tachtig). Mijn kritische beschouwing van Illich' denken maakt de gebruikte constructiemethoden zichtbaar en toont daarmee dat zijn theorie onhoudbaar is. De onderbouwing van zijn these dat vrouwen in markteconomieën slechter af zijn dan in pré-industriële samenlevingen ontbreekt.

Illich heeft zich bepaalde ervaringen van specifieke groepen vrouwen toegeëigend en universeel gemaakt. Risico van het toe-eigenen is dat ervaringen uit hun context worden gehaald, hetgeen gebeurt is in de conceptualisering van *geslacht* en *sekse*. De ervaringen van het seksisme zijn niet zo éénzijdig negatief als Illich doet geloven. De verontwaardiging vanuit de vrouwenbeweging is dan ook zeer begrijpelijk.

Het gevaar van universalisme is dat gelokaliseerde feiten hun geldingskracht verliezen. Van deze misser draagt Illich

vervolg op pag. 46

STILTE IS EEN GEMEENSCHAPPELIJK RECHT*

Ivan Illich

Ik voel me vereerd om dit forum over Wetenschap en De Mens toe te mogen spreken. Het thema van de door computers beheerste maatschappij is verontrustend. Verwacht kan worden dat machines die mensen imiteren de neiging hebben om beslag te leggen op elk aspect van het menselijk leven en dat dergelijke apparaten de mensen dwingen om zich als machines te gaan gedragen. De nieuwe elektronische apparaten hebben inderdaad de macht om mensen te dwingen om met hen en elkaar te gaan 'communiceren' op voorwaarden die door de machine worden gesteld. Al datgene wat niet in de logica van machines past wordt effectief weggefilterd uit een cultuur die door hun toepassing wordt overheerst.

Het machineachtige gedrag van individuen die zijn vastgeketend aan het gebruik van elektronica vormt een aantasting van hun welzijn en hun waardigheid die voor de meeste mensen op de lange duur ondragelijk wordt. Onderzoek naar het ziekmakende effect van volledig vóórgeprogrammeerde omgevingen maakt duidelijk dat mensen in dit soort milieus traag, krachteloos, narcistisch en apolitiek worden. Het politieke proces gaat ten gronde, omdat de mensen niet meer in staat zijn zichzelf te regeren; voortaan willen ze 'gemanaged' worden.

Ik feliciteer *Asahi Shimbun* (een Japans dagblad) met de pogingen om in Japan een democratische consensus tot stand te brengen, waardoor de meer dan zeven miljoen lezers zich bewust worden van de noodzaak om de inbreuk van machines op de inhoud van hun gedrag te beperken. Het is van belang dat juist in Japan een dergelijk initiatief wordt genomen, omdat Japan als het centrum van de elektronica wordt gezien. Het zou fantastisch zijn als dit land voor de hele wereld een voorbeeld werd van een nieuwe politiek van zelfbeperking op het gebied van communicatie, die naar mijn mening noodzakelijk is wanneer de mensen zelfbesturend willen blijven.

Elektronische overheersing als een politiek issue kan op verschillende manieren worden benaderd. Ik stel aan het begin van deze lezing voor om het als een onderwerp van 'politieke ecologie' te benaderen. Ecologie heeft gedurende de laatste tien jaar een nieuwe betekenis gekregen. Het is nog steeds de aanduiding voor een deel van de biologische wetenschappen, maar de term heeft nu vooral betrekking gekregen op de wijze

---

* Het begrip 'commons' slaat op gemeenschappelijke gronden of ruimten (ook de lucht en de zee), maar ook op allerlei gemeenschappelijke gebruiksrechten. Vanwege de afwisseling is soms bewust het begrip commons in de vertaling gehandhaafd. Dit artikel geeft een indruk van de algemene lijn van denken die bij Illich te vinden is. Veelal geeft hij een radicale historische analyse die uitmondt in een vertoog over schaarste en uitsluiting. De oorspronkelijke Engelse versie 'Silence is a Commons' is te vinden op internet (zie http://www.preservenet.com/theory/Illich/Silence.html) en is gebaseerd op een lezing die Illich heeft gehouden tijdens het Asahi Symposium Science and Man – The Computer-managed Society, Tokio, Japan, 21 maart 1982. De ideeën waren onderdeel van een groot boekproject waar Illich in die tijd aan werkte (*The History of Scarcity*). De vertaling is van Marius de Geus.

waarop een breed en politiek georganiseerd publiek bepaalde technische beslissingen analyseert en beïnvloedt. Ik zal mij concentreren op de nieuwe elektronische beheersingsapparaten als een *technische* verandering van de menselijke omgeving die, om heilzaam te blijven, onder *politieke* controle moet blijven (maar niet alleen door zogenaamde experts).

In het navolgende zal ik een onderscheid verhelderen dat ik als fundamenteel beschouw voor politieke ecologie. Ik maak onderscheid tussen ***het milieu als gemene ofwel gemeenschappelijke grond of ruimte*** ('commons') en ***het milieu als een hulpbron*** (resource). Van ons vermogen om dit onderscheid te maken hangt onder andere de vorming van een verantwoorde theoretische ecologie af. Hoe graag zou ik een leerling zijn geweest van de grote Zen-dichter Basho. Dan zou ik in staat zijn geweest om in zeventien lettergrepen het verschil uit te drukken tussen de gemeenschappelijke gronden en ruimten waarin de dagelijkse activiteiten van de mens zijn ingebed, en hulpbronnen die dienen voor de economische productie van die goederen waar ons moderne bestaan van afhangt. Als ik een dichter zou zijn, zou ik dit onderscheid wellicht zo mooi en scherpzinnig kunnen uitleggen dat het zou doordringen tot jullie harten en onvergetelijk zou worden. Helaas ben ik geen Japanse dichter en moet ik mij hier in het Engels uitdrukken, een taal die de laatste honderd jaar het vermogen heeft verloren om dit onderscheid te maken.

'Commons' is een oud Engels woord. Mensen spraken over commons (voortaan vertaald als gemeenschappelijke gronden of ruimten) om die onderdelen van het milieu aan te duiden waarvoor bepaalde gewoonterechten specifieke vormen van gemeenschappelijk respect voor de natuur aangaven. Mensen noemden die delen van het milieu gemeenschappelijke gronden of ruimten, die buiten hun eigen bezittingen lagen maar waarvoor men gebruiksrechten had, niet voor verhandelbare producten, maar om te voorzien in de bestaansbehoeften van hun huishoudens, bijvoorbeeld het recht om hout te sprokkelen of plaggen te steken.

Het gewoonterecht was meestal niet in schriftelijke stukken vastgelegd. Het was niet alleen ongeschreven recht omdat de mensen niet de moeite wilden nemen om de rechten op te schrijven, maar omdat het een bestaande situatie beschermde die veel te complex was om in regels te kunnen worden vastgelegd. Het recht van de gemeenschappelijke gronden of ruimten regelde het recht op overpad, het recht om te vissen en te jagen, het vee te laten grazen en om hout te sprokkelen of medicinale planten en kruiden te plukken.

Een grote eik kon op de gemeenschappelijke gronden staan. In de zomer was de schaduw van de boom bestemd voor de herder en zijn kudde. De eikels waren bestemd voor de varkens van de boeren in de naaste omgeving. Dorre takken konden worden benut als brandstof door de weduwen van het dorp. Nieuwe, verse twijgen konden in de lente als versiersels worden gebruikt in de kerk, en in de avond kon bij die boom een volksvergadering plaatsvinden. Wanneer mensen over de gemeenschappelijke gronden spraken, duidden ze een bepaald aspect van het milieu aan dat beperkt was, dat nodig was voor het overleven van de gemeenschap, dat noodzakelijk was voor verschillende groepen op verschillende

manieren, maar dat - in een louter economische betekenis - *niet werd ervaren als 'schaars'*.

Wanneer ik tegenwoordig in het bijzijn van mijn Europese studenten de term 'commons' gebruik (in het Duits Almende of Gemeinheit), denken de toehoorders direct aan de achttiende eeuw. Zij denken aan de weidegronden in Engeland waarop de dorpsbewoners een paar schapen hielden en zij denken aan de zogenaamde 'enclosures' (de omheining van gemene gronden) waardoor het grasland van de gemeenschappelijke gronden werd omgevormd tot een hulpbron waarop commerciële kudden konden grazen. In de eerste plaats denken mijn studenten echter aan de opkomst van de armoede die het gevolg was van de omheining van de gemeenschappelijke gronden: van de absolute verarming van de boeren die van het land werden gedreven en tot loonarbeid werden veroordeeld. En ze denken aan de toenemende commerciële verrijking door de landheren.

In hun directe reactie denken mijn studenten vooral aan het ontstaan van een nieuwe kapitalistische orde. Maar daarbij dreigen zij te vergeten dat de omheiningen van het land ook een andere betekenis hadden. De omheining van de gemeenschappelijke gronden was het begin van een nieuwe ecologische orde: de 'enclosures' gaven niet alleen in fysieke zin de controle over de graslanderijen van de boeren aan de landheren. De omheiningen markeerden ook *een radicale verandering in de relatie van de mensen met de natuur.*

In de periode daarvoor werd in juridisch opzicht het milieu als een gemeenschappelijk bezit beschouwd waarvan de mensen gebruik konden maken om te overleven, zonder te hoeven terugvallen op de economische markt. Na de enclosures werd het milieu in de eerste plaats een hulpbron die ten dienste stond van 'ondernemingen', die met behulp van loonarbeid de natuur veranderden in de goederen en diensten waarop de bevrediging van de fundamentele behoeften van de consument is gebaseerd.

Deze verandering kan nog beter worden geïllustreerd wanneer wij denken aan autowegen in plaats van aan grasland. Wat was er twintig jaar geleden een groot verschil tussen de nieuwe en oude delen van Mexico City. In de oude delen van de stad waren de wegen nog echte gemeenschappelijke ruimten. Sommige mensen zaten aan de rand van de weg om groenten te verkopen en houtskool. Anderen zetten hun stoelen langs de weg om koffie of tequila te drinken. Anderen hielden bijeenkomsten bij de weg om een nieuwe aanvoerder of leider voor de buurt te kiezen, of de prijs te bepalen van een ezel. Weer anderen dreven hun ezels door de menigte, lopend naast hun zwaarbepakte dieren, of zaten in het zadel. Kinderen speelden in de geulen bij de straat, en mensen konden ook te voet de weg gebruiken om van de ene naar de andere plaats te lopen.

Dergelijke wegen waren op zich niet speciaal voor mensen gebouwd. Net als alle andere commons waren de straten het resultaat van mensen die daar leefden en die de ruimte daar leefbaar wisten te maken. De woningen die aan de straat lagen waren geen privé-woningen in de moderne betekenis. De drempels zorgden voor een onderscheid tussen twee leefruimten, één intiem en de ander gemeenschappelijk. Maar noch deze huizen in deze intieme betekenis,

noch de straten als gemeenschappelijke ruimten overleefden de economische ontwikkelingen.
In de nieuwe delen van Mexico City zijn de straten niet langer bestemd voor de gewone mensen. Zij zijn tegenwoordig snelwegen voor bussen, taxi's, auto's en vrachtwagens. Mensen worden niet meer op de wegen toegelaten, tenzij ze op weg zijn naar een bushalte. Wanneer mensen op de weg zouden stilstaan, worden ze obstakels voor het verkeer en zou het verkeer voor hen gevaarlijk worden. De weg is van een gemeenschappelijke ruimte verworden tot een simpele hulpbron voor het laten circuleren van verkeer. De mensen kunnen zich zelf niet meer zelfstandig verplaatsen. Het verkeer heeft hun mobiliteit verplaatst: ze kunnen alleen nog reizen wanneer ze op een stoel vastzitten en (in een auto, bus, of trein) van de ene naar de andere plaats worden getransporteerd.
Er was op zich wel verzet tegen de inbezitneming van de graslanderijen door de landheren, maar de *fundamentelere* omvorming van grasland (of van autowegen) van gemeenschappelijke ruimten tot hulpbronnen heeft tot voor kort plaatsgevonden zonder te worden bekritiseerd. Het in eigendom nemen van het milieu door een kleine groep werd weliswaar als een onaanvaardbare vorm van misbruik gezien, maar de veel verdergaande transformatie van mensen tot leden van een *industrieel arbeidsleger* en tot *'consumenten'* werd tot voor kort als een vanzelfsprekendheid aanvaard.
Al meer dan honderd jaar heeft de meerderheid van de politieke partijen de accumulatie van natuurlijke hulpbronnen in privé-handen ter discussie gesteld. Het onderwerp werd besproken in termen van het privé-gebruik van deze natuurlijke hulpbronnen, maar niet op basis van het al eerder genoemde onderscheid tussen gemeenschappelijke ruimten en hulpbronnen.
Pas sinds kort begint in de samenleving een nieuw soort van breed gedragen intellectueel besef door te dringen van wat er is gebeurd. De omheining van de gemeenschappelijke gronden heeft aan de mensen het recht ontzegd op dat deel van het milieu waarop – door de geschiedenis heen – de *'morele economie'* van menselijke overleving was gebaseerd. Zodra omheiningen worden geaccepteerd, wordt het idee van wat een gemeenschap inhoudt geherdefinieerd. Omheiningen van de gemeenschappelijke gronden zijn op deze wijze zowel in het belang van de staatsbureaucraten als van de kapitalisten.
Enclosures stellen de bureaucraten in staat om te verklaren dat de lokale gemeenschappen krachteloos zijn en niet kunnen zorgen voor hun eigen overleven. Mensen verworden tot economische individuen die afhankelijk worden voor hun overleving van goederen die ten behoeve van hen zijn geproduceerd. Uiteindelijk zijn de meeste protestbewegingen van burgers een bepaalde vorm van verzet tegen deze door het leefmilieu veroorzaakte omvorming van 'mensen tot consumenten'.

Ik begrijp dat u mij wilde horen spreken over de invloed van elektronica, en niet over die van grasland en wegen. Maar ik ben een historicus; ik wilde eerst spreken over de pastorale gemeenschappelijke gronden zoals ik die ken uit het verleden om dan iets over het heden te zeggen, over de veel grotere bedreiging van de commons door de moderne elektronica.
De man die voor u staat werd 55 jaar

geleden in Wenen geboren. Een maand na mijn geboorte werd ik met de trein en vervolgens per schip vervoerd naar het eiland Brac. Hier in een dorpje aan de Dalmatische kust wilde mijn grootvader mij zegenen. Mijn grootvader woonde in een huis waarin zijn familie al vele honderden jaren woonde. De Dalmatische kust was achtereenvolgens veroverd door de doges van Venetië, de sultans van Istanbul, de keizers van Oostenrijk en de koningen van Joegoslavië.

Maar al deze vele veranderingen in de uniformen en de taal van de gezagshebbers hadden weinig gevolgen voor het dagelijkse leven in die laatste vijfhonderd jaren. Dezelfde balken gemaakt van olijfbomen ondersteunden nog altijd het dak van het huis van mijn grootvader. Het water werd nog steeds op het dak opgevangen in grote stenen verzamelbakken. De wijn werd in dezelfde vaten geperst, de vissen werden vanuit dezelfde boot gevangen, de olie kwam van olijfbomen die er al generaties lang stonden.

Mijn grootvader kreeg twee keer per maand het nieuws door. Later kwam de post om de vijf dagen per sloep, vervolgens eens in de drie dagen per stoomboot. Toen ik werd geboren, verliep de geschiedenis voor de mensen die buiten de belangrijkste vaarroutes woonden langzaam, bijna onmerkbaar. Een groot gedeelte van het milieu bestond uit gemeenschappelijke gronden en ruimten. De mensen woonden in huizen die ze zelf hadden gebouwd, ze begaven zich op wegen die door de hoeven van dieren waren gevormd. Zij waren autonoom in het verzamelen en beschikken over hun drinkwater en ze konden vertrouwen op hun eigen stem wanneer ze het woord wilden voeren. Dit veranderde echter in de periode toen ik in Brac arriveerde.

Met dezelfde boot waarmee ik in 1926 aankwam, arriveerde de eerste luidspreker op het eiland. Weinig bewoners hadden ooit van het bestaan van zo'n ding gehoord. Tot die tijd hadden alle mannen en vrouwen min of meer even luid gesproken. Vanaf die periode zou dat veranderen. Degenen die toegang hadden tot de microfoon konden nu bepalen wiens stem zou worden versterkt. Stilte was niet langer een onderdeel van de commons; het werd een hulpbron waarvoor luidsprekers elkaar beconcurreerden. De taal zelf werd hierdoor omgevormd van een lokale commons tot een nationale hulpbron voor communicatie. Zoals de omheiningen door de landheren de nationale productiviteit hadden vergroot door de individuele boeren het recht te ontzeggen om enkele schapen te houden, zo had de toeeigening door de luidspreker de stilte vernietigd die tot dan toe aan iedere man of vrouw de kans had gegeven om op een gepaste en gelijke wijze de stem te verheffen. Tenzij iemand toegang had tot een luidspreker, was men tot stilzwijgen gebracht.

Ik hoop dat de overeenkomsten nu duidelijk worden. Net zoals de gemeenschappelijke ruimten kwetsbaar zijn en vernietigd kunnen worden door de motorisering van het verkeer, zo zijn de gemeenschappelijke gebruiksrechten om in het openbaar te spreken kwetsbaar: zij kunnen eenvoudig worden vernietigd door de inbreuk die wordt gemaakt door moderne communicatiemiddelen.

Het onderwerp dat ik ter discussie wil stellen zal daarom duidelijk zijn: hoe kunnen we voorkomen dat de nieuwe elektronische apparaten en systemen inbreuk maken op gemeenschappelijke

ruimten die nog subtieler en vertrouwd zijn voor ons bestaan dan grasland of autowegen – commons die minstens zo waardevol zijn als stilte. Stilte, volgens zowel de westerse als de oosterse traditie, is noodzakelijk om mensen de kans te geven om zich te laten horen en te ontplooien. Die stilte wordt nu van ons weggenomen door apparaten die mensen nadoen of imiteren. We kunnen gemakkelijk in toenemende mate afhankelijk worden van machines voor het spreken en het nadenken, net zoals we al afhankelijk zijn van machines om ons te vervoeren.

Een dergelijke omvorming van ons leefmilieu van een commons tot een productieve hulpbron vormt in feite de meest fundamentele vorm van milieudegradatie. Deze degradatie kent al een lange historie, die samenvalt met de geschiedenis van het kapitalisme, maar die daar niet alleen toe kan worden gereduceerd. Helaas is tot op heden het belang van deze transformatie over het hoofd gezien of door de politieke ecologie als onbetekenend ingeschat. Dit moet worden erkend als we een beweging organiseren die wil verdedigen wat nu nog resteert van de commons. Deze verdediging vormt de cruciale taak voor de mensen om actie voor te voeren. Deze taak is urgent omdat commons kunnen voortbestaan zonder politieondersteuning, maar hulpbronnen dat niet kunnen. Net als het autoverkeer dit vereist, vergen computers de inzet van politie, en vereisen ze steeds meer politie, en in steeds subtielere vormen.

Per definitie vereisen hulpbronnen de inzet van en bescherming door politie. Wanneer die hulpbronnen eenmaal worden verdedigd, wordt hun herstel in de aloude vormen van gemeenschappelijke gronden of ruimten steeds moeilijker. Dit is een speciale reden voor de urgentie van het probleem.



'DIT IS WAT IK GEWORDEN BEN'
Een interview met Ivan Illich*

Jurriaan Kamp en Hélène de Puy

Ivan Illich verwierf faam in de jaren zeventig met zijn kritiek op het ontwikkelingsdenken dat toen in zwang kwam. Hij vroeg zich af of de belofte van ontwikkeling de vrijheid en de autonomie van de mens wel zou dienen. Nu de economie meer dan ooit de wereld regeert, groei en ontwikkeling algemeen als een zegen worden beschouwd en het vertrouwen dat de technologie alle problemen kan oplossen haast onomstotelijk is, is het een goed moment voor een kritische analyse: maakt de vooruitgang haar beloften waar? In 2001 reisden Ode*-hoofdredacteur Jurriaan Kamp en Hélène de Puy naar Bremen in Duitsland voor het navolgende gesprek met Illich.*

Hij schreef de boeken die hem internationale bekendheid brachten, al meer dan 25 jaar geleden. Eén van die boeken staat al twintig jaar vooraan in onze kast - zo'n boek dat je nooit meer vergeet. Zijn denken sinds die tijd valt vooral op door consistentie: de boodschap is dezelfde gebleven. En daarom is hij misschien wel de belangrijkste vergeten denker - in leven - in deze tijd van eentonige maatschappijvisies. Want na een eeuw van politieke strijd lijkt het economische denken alle ideologische conflicten te hebben overwonnen. Het hoe van de mondialisering staat hier en daar nog ter discussie, het proces zelf - en de onderliggende suprematie van technologie en vrije markt - lijkt onbetwist. En toch is er een ander verhaal. Zijn verhaal.

De zoektocht voert naar Bremen in Duitsland, misschien een onwaarschijnlijke plaats voor zo'n ander verhaal. 'Ik neem zelf nooit een taxi', had hij gezegd, maar ook dat de rit vanaf het station acht mark zou kosten. Keurige schatting. Als de meter 9,30 mark aanwijst, staan wij in de stromende regen in een straat met sfeervolle voortuinen en gevels uit het einde van de negentiende eeuw. In de rij valt één huis uit de toon: zijn huis - het gevolg van een verdwaalde geallieerde bom. Een jongen van een jaar of twintig doet open. Naar later blijkt Björn, student filosofie, en samen met Bine, ook studente filosofie, ingetrokken, omdat het stel geen eigen onderkomen heeft en binnenkort een kindje verwacht. In de keuken is ook Rita, een nichtje van twaalf van een van de twee studenten, op bezoek. En dan is er Brenda, studente uit Kenia met oorbellen die het Afrikaanse continent uitbeelden. Brenda leert Duits, maar beantwoordt onze vragende blik met 'He is coming' in onvervalst Oxford-Engels.

'He' is Ivan Illich, inmiddels 76 jaar. Hij groeide op in Wenen met een joodse moeder en een vader uit Dalmatië. Stei-

* Dit interview verscheen oorspronkelijk in het tijdschrift *Ode* (nr. 40, 2001). We danken Ode voor de toestemming om een van de laatste interviews die Illich voor zijn dood gaf in dit nummer van *De AS* op te nemen.

ner en Freud waren huisvrienden, maar Ivan pastte niet in de intelligentietests en werd op school afgeschreven als een 'achtergebleven' kind. Veel school was er daarom niet in zijn jeugd en bij gebrek daaraan trok hij zich terug in de Franse bibliotheek van zijn grootvader.
Toen Illich twaalf was, viel Hitler Oostenrijk binnen en nam Illich het besluit om zelf nooit kinderen op deze wereld te zetten. Op zijn zestiende maakte hij kennis met corruptie toen hij de secretaris van Göring - die zijn familiehuis had opgeëist - omkocht om zijn grootvader vrij te krijgen.
Uiteindelijk studeerde en promoveerde hij in Rome en Salzburg, maakte kennis met het Oosten gedurende lange gesprekken met de Indiase hindoe- én katholieke priester Ramon Panikkar in Benares aan de oever van de Ganges en vestigde zich uiteindelijk als pastoor in New York. Toen hij vervolgens kennismaakte met Latijns-Amerika en zich niet langer thuis voelde in de dogma's van de katholieke kerk - 'Ik heb genoeg joods bloed om boos op God te kunnen zijn' - begon zijn leven als filosoof en auteur.
Hij komt binnen met een fles wijn voor de gelegenheid. Een aimabele verschijning met stralende ogen en de armen wijd open. Eigenlijk toont niets de ziekte die zijn leven sinds twintig jaar meer en meer beheerst - maar daarover later meer. Kaarslicht, een multicultureel maal, een gesprek over baby's, een warme ontmoeting van onbekenden. Later, na het eten, schuiven we in kleermakerszit rond het bureau in zijn studeerkamer. De boekenkasten ademen wetenschap en universiteit. Van een interview mag geen sprake zijn - 'dat is een onprettige, onbeleefde manier van binnendringen in iemands persoonlijkheid' - van een gesprek des te meer. En dat gesprek gaat over ontwikkeling. Over mensen, over samenleven en over organiseren. Over de kwaliteit van leven - het soort van gesprek dat zo wezenlijk is, maar dat zo vaak wordt verdrongen door de haast van alledag.
De meester zet de toon. Illich formuleert bedachtzaam en laat stilten vallen voor overwegingen die zijn geest al talrijke malen moeten hebben bespeeld. Maar hij laat zich leiden door het verlangen om nu te leven - maar ook daarover later meer.
Na zo'n stilte veert hij plotseling op: 'La condition humaine is de kunst om te lijden, te genieten en te sterven.'
De herkenbare, onvermijdelijke waarheid dringt diep binnen in het gesprek over zijn verzet tegen het aanbidden van technologische en institutionele ontwikkeling. 'La condition technologique et institutionelle suggereert daarentegen voortdurend, dat we die kern van het menszijn kunnen veranderen, kunnen afschaffen.' Ontwikkeling is immers heilig in al het moderne denken.
We spreken op het moment dat het ontwikkelingsprogramma van de Verenigde Naties (UNDP) - dat sinds 1970 wereldwijd de welvaart meet - trots heeft bekendgemaakt dat er voor het eerst meer ontwikkelde dan ontwikkelingslanden in de wereld zijn. De boodschap is onmiskenbaar: we gaan vooruit, het gaat beter en hoe meer ontwikkeling, des te minder lijden.
Het leven van Ivan Illich staat in het teken van het bewijs van het tegendeel. Ontwikkeling is uiteindelijk contraproductief, luidt zijn visie. En de vracht aan argumenten die hij sinds de jaren zestig voor die stelling heeft aangedragen, is overweldigend. Niettemin raast de vooruitgang dagelijks verder. Toch

is er geen bitterheid: 'Ik ben niet dom genoeg om te denken dat ik iets wezenlijk kan veranderen, maar ik kan wel de draak steken met het systeem.' Wel is er 'hartenpijn' over mensen die beter kunnen weten en toch volharden op de gangbare weg.
Hij vertelt over een gesprek dat hij ooit had met Wereldbankbaas Robert McNamara. 'Ik legde uit hoe technologie niet onder alle omstandigheden de oplossing is voor armoede en onrechtvaardigheid. Dat gelijkwaardigheid en vrijheid een illusie blijven in een wereld met auto's. McNamara antwoordde: "Als er geen vliegtuigen waren geweest, had ik vorige week niet naar Bangladesh kunnen gaan om met spoed over noodhulp voor een overstromingsramp te spreken." Ik vroeg: "Bent u geslaagd?" "Nee", zei hij, "procedurele problemen stonden dat in de weg." Even later brak hij ons gesprek af om met zijn privé-jet naar zijn vakantieverblijf te vliegen.'

DERDE WERELD

Een halve eeuw geleden ging 'ontwikkeling' nog over soorten, over onroerend goed en over een schaakstrategie. Toen, vertelt Illich, kwam de Amerikaanse president Harry Truman in 1949 met zijn 'vier-punten-programma'. Plotseling kwam ontwikkeling als een revolutionair ideaal naast vrijheid en gelijkheid te staan. Sindsdien gaat ontwikkeling ook over mensen, landen en economieën. De wereld werd ingedeeld in ontwikkelde en ontwikkelingslanden en daartussen kwamen begrippen als 'groei', 'kennisoverdracht', 'inhalen', 'modernisering' en 'basisbehoeften'. In twintig jaar tijd classificeerden twee miljard mensen op de wereld zichzelf als 'onderontwikkeld', aldus Illich. 'Ik herinner me nog, dat "ontwikkeling" het thema was van de winnende samba op het carnaval van Rio in 1963. "Ontwikkeling" luidde de kreet van de dansers die bewogen op het ritme van de drums.' Het doel van elke samenleving werd om meer scholen te bouwen, meer ziekenhuizen, snelwegen en fabrieken. Bovendien moest de bevolking worden opgeleid om die instellingen te bedienen.
Met pretogen vertelt Illich dat hij jaren geleden een stichting oprichtte met als doel om bewoners van Latijns-Amerikaanse sloppenwijken hun eigen uitwerpselen te laten beheren. De industriële ontwikkeling dreef mensen van het platteland naar de steden. Maar autoriteiten ontruimden steeds sloppenwijken uit de hygiënische overweging dat er onvoldoende water door die wijken stroomde. Te weinig water voor een behoorlijke riolering betekent infectiegevaar, luidde de redenering. 'Maar water brengt juist infecties', zegt Illich. 'Bovendien is het exorbitant duur om water te gebruiken om poep af te voeren. Laat mensen hun eigen hutjes bouwen, laat hen voor hun eigen poep zorgen - zoals ze dat gewend waren op het platteland - en leg hen geen vreemde normen op.'
Elke ontwikkeling heeft ongewenste neveneffecten, aldus Illich. Plastic emmers uit een fabriek in São Paulo zijn goedkoper en lichter dan de emmers die tinsmeden uit afval maken in het westen van Brazilië. Maar de plastic emmer zorgt voor de werkloosheid van de tinsmid en voor smerige rookwolken in São Paulo. Het is een dubbel gif dat de samenleving bedreigt. Daarbij komt dat de begraafplaatsen voor industrieel afval zoveel kosten dat zij het voordeel van de goedkope emmer tenietdoen. 'In economisch jargon: de externe kosten

zijn niet alleen hoger dan de winst die met productie van plastic emmers wordt gemaakt, maar ook dan de salarissen die in de fabriek worden betaald.'

Naast de externe kosten, die de consument niet betaalt en die op de een of andere wijze moeten worden afgerekend door anderen of door toekomstige generaties, is er ook sprake van contraproductiviteit: gekochte goederen of diensten zelf blijken vaak de verwachtingen die zij oproepen, niet waar te maken. Voorbeelden genoeg: door de medicalisering van de gezondheidszorg groeit de vraag naar zorg zodanig dat het systeem onbetaalbaar wordt en bovendien wordt de innerlijke heling in het lichaam - de essentie van gezondheid - ondermijnd. Transportsystemen leiden tot files. Meer en meer mensen worden slaaf van het verkeer, waardoor èn de mobiliteit èn de bereikbaarheid afnemen.

Het effect van de industrialisatie op de samenleving wordt duidelijk. Illich: 'Enkele vormen van economische groei bedreigen het milieu, alle economische groei bedreigt het gemeenschappelijk erfgoed dat ook sociale structuren behelst.' De tragiek van ontwikkeling wordt pijnlijk geïllustreerd door het feit dat de nieuwe onderklasse bestaat uit mensen die worden gedwongen contraproductieve diensten en goederen te consumeren. Zij die dat kunnen weigeren, zijn bevoorrecht: als je buiten de spits kunt reizen, als je in een huis kunt wonen dat omgeven is door frisse lucht, als je om de huisarts heen direct naar een specialist kunt als je ziek bent. Ofwel: ontwikkeling staat haaks op het streven naar gelijkwaardigheid.

De privé-jet van McNamara als treffende illustratie. 'Ontwikkeling uitgedrukt in het verbruik van energie en zorg is de meest verderfelijke invloed van de westerse zendingsdrang. De dekolonisatie is een proces van bekering gebleken. Bekering tot het westerse beeld van de homo economicus, die slechts consumptieve behoeften heeft. Ziekenhuizen spugen baby's uit en nemen stervenden weer op, scholen houden werklozen bezig tussen en na hun banen en flats slaan mensen op tussen hun bezoekjes aan de supermarkt door - dergelijke instellingen zijn ontworpen om baby's levenslang aan de zuigfles te houden.'

Illich richt zijn argumenten als pijlen. Toch spreekt hier geen dogmaticus, maar een filosoof. Hij is niet uit op het hebben van gelijk, maar op het waarnemen van waarheid. Zijn kritiek op ontwikkeling betreft evenzeer de moderne westerse maatschappij als de opkomende maatschappelijke structuren in de Derde Wereld. En het betreft een manier van denken. Illich verwierf zijn wereldfaam vooral met *Medical Nemesis* (Nederlandse vertaling: *Het medisch bedrijf*, 1975), waarin hij betoogt dat het medisch apparaat een bedreiging voor de gezondheid is geworden. Maar het interessante is, dat hij zijn visie per toeval op de westerse geneeskunde richtte. Zijn aanvankelijke bedoeling was om een analyse van de Amerikaanse posterijen te maken. Hij wilde de contraproductiviteit van massale systemen aantonen. En hij koos voor de post om te laten zien dat, hoe groter en complexer de postbestelling werd, des te minder brieven op tijd werden bezorgd. Een vriend overtuigde hem dat het verzamelen van het benodigde naslagwerk voor dat thema lastig zou zijn en daarom besloot Illich de geneeskunde als zijn onderwerp te kiezen. Hij schreef

Medical Nemesis vervolgens na zes maanden research - een gigantische prestatie gezien het feit dat het boek voor bijna de helft uit voetnoten bestaat.
Illich verwerpt de verworvenheden van de moderne geneeskunde niet als zodanig. 'Ik zal je niet vertellen dat operaties slecht zijn. In China werden 2.500 jaar geleden al staaroperaties uitgevoerd en in dezelfde tijd werden in Lahore [in het huidige Pakistan] al nierstenen verwijderd. Een Amerikaanse legerarts heeft mij eens penicilline gegeven, waardoor een gemene beenwond na dagen was geheeld. Het gaat mij niet om wat de technologische, institutionele ontwikkeling doet met mensen, het gaat mij om wat die ontwikkeling tegen de mensen zegt. Die ontwikkeling heeft het denken van mensen getransformeerd. In de tijd dat ik Medical Nemesis schreef, werden er in Duitsland relatief twee keer zoveel blindedarmoperaties uitgevoerd als in Groot-Brittannië. Daar is geen objectieve verklaring voor. Het gaat dus om een cultureel verschijnsel.'

AUTONOMIE

Voor Illich staan vrijheid (autonomie) en gelijkheid voorop. Als de auto is bedoeld om de vrijheid van het individu te vergroten en dat individu staat vervolgens vooral in de file, is dat doel mislukt. En als die auto alleen kan worden geproduceerd door grootschalige systemen die machtsconcentratie - en dus ongelijkheid - stimuleren, is het een onwelkom instrument. Een mens kan zich slechts volledig als artiest ontplooien, als hij de zelfstandige eigenaar is van zijn instrumenten. De huizenbezitter die gebukt gaat onder zijn hypotheek, kan dat slechts beamen. In de conviviale samenleving van Ivan Illich is de gitaar meer waard dan de cd-speler, de bibliotheek meer dan het klaslokaal, de moestuin meer dan de supermarkt en creatief werk meer dan loonarbeid. De verworvenheden van het gemeenschappelijk erfgoed staan centraal in plaats van de productie van consumptiegoederen.
Het klinkt als een romantische terugblik naar het verleden, in werkelijkheid is het een - nog ongeëvenaard - streven naar autonomie en ontplooiing - als de essentie van het leven. Vrijheid mag alleen worden beperkt als de vrijheid van een ander wordt bedreigd. Instrumenten - technologie - mogen de individuele vrijheid nooit in de weg staan. Zij dienen juist de ontplooiing van de mens. Officieel wordt vrijwel elke nieuwe vinding op die wijze aangeprezen. In de praktijk smoort de vooruitgang veelal in de contraproductiviteit die Illich beschrijft. De meeste mensen zijn pionnen in hun eigen leven en ze laten zich voortdurend verleiden door de paradox dat nog meer geld wel vrijheid betekent.
Illich kiest voor eenvoud als de ware weg naar vrijheid. Loslaten betekent bevrijding. Gandhi gaf hetzelfde recept. Het vrijheidsideaal is de afgelopen tweehonderd jaar in vele strijdkreten verpakt. Er is veel geprobeerd en veel mislukt, maar geen enkel land - geen enkele politieke beweging - heeft zich nog gewaagd aan het streven van Gandhi en Illich. Het zou nog wel eens de - nog ongeteste - veelbelovende strategie kunnen zijn voor de toekomst van mens ên planeet.
'Wat we nodig hebben is hoop', zegt Illich. 'Onze hoop heeft het afgelegd tegen de gerezen verwachtingen. Hoop betekent vertrouwen op het goede van

de natuur. Het is de wens om een gift van iemand te ontvangen. Verwachting is het claimen van rechten, van resultaten die door mensen worden gemaakt en gecontroleerd. Mensen hebben eisen, omdat ze niet meer in staat zijn iets in hun leven te verbeelden dat een instelling niet voor hen kan verzorgen. We moeten de hoop terugvinden als een sociale verbindende en creatieve kracht.'

'Het verbaast me hoe moeilijk loslaten blijkt', vervolgt hij. Enkele jaren geleden presenteerde hij op een congres van een internationaal verbond van fietsers een alternatief transportplan. De enige auto's op de wegen zouden taxi's zijn. Illich had berekend, dat tegenover het verlies aan banen in de auto-industrie - als gevolg van dat plan - drie tot vier keer zoveel banen voor taxichauffeurs zouden ontstaan. Alle burgers zouden worden voorzien van een creditcard. Overal zou je eenvoudig in een taxi kunnen springen en maandelijks zou je thuis de rekening krijgen. Wat wil je nog meer? Het plan werd nooit serieus kritisch besproken. Zelfs in het blad van het internationale fietsersverbond werd het voorstel als 'absurd' gepresenteerd. 'Terwijl het toch in hun belang is', zegt Illich.

Hij pakt de Engelse editie van Ode op met daarin het conceptverdrag van Noordwijk voor een menselijker wereldeconomie. 'Met respect', zegt hij, 'dit is het cruciale punt van ons gesprek: loslaten betekent meer dan het wijzigen van een paar spelregels [nieuwe economische wetten en handelsverdragen]. Jullie en ik kunnen een paar afspraken maken. Het is mogelijk om een klein menselijk bestaan te creëren in Absurdistan. Maar het is geen strategie die de vrijheid en gelijkheid van iedereen dient.' Bovendien is het optimisme van zo'n aanpak - hij wijst op het tijdschrift - 'strijdig met de condition humaine. Loslaten betekent ook lijden. De meeste mensen willen dat niet onder ogen zien. Toen ik *Tools for Conviviality* [Nederlandse vertaling: *Naar een nieuwe levensstijl*, 1973, waarin hij uitgangspunten voor een vrije, gelijkwaardige samenleving beschrijft] had geschreven, raakte ik in een diepe depressie. Het is niet meer gebruikelijk voor mensen om hun zintuigen te gebruiken om de waarheid te vinden.'

De volgende ochtend begint met zon op het balkon, open deuren, thee en verse broodjes. En opium. 'Het helpt me om te kunnen lachen naar de pijn. De opium schept afstand tussen mij en de pijn.' Die pijn is intens. Herhaaldelijk zakt Illich diep in zichzelf weg, waarna zijn geest plotseling weer bovenkomt en het gesprek verdergaat. In 1982 gaf hij een lezing over Medical Nemesis op het jaarlijkse congres van de Amerikaanse oncologen. Zijn boodschap was als immer: chirurgie en medicijnen - technologie - vormen uiteindelijk een bedreiging voor de autonomie van de mens. Op zijn wang ontwaarden de artsen een knobbeltje en hij liet zich overhalen om dat door zijn gastheren te laten onderzoeken - 'uit respect voor hen'. 'U hebt kanker. Het gezwel op uw wang is ernstig kwaadaardig. Als u niets doet, geven we u nog maximaal vijf jaar', luidde de uitslag.

Bijna twintig jaar later corrigeert Illich de artsen nog een keer zorgvuldig: 'Ik heb een kankerdiagnose. Zo'n diagnose heb ik eerder meegemaakt. In april 1938, twee weken nadat Hitler Oostenrijk was binnengevallen, werd ik door het hoofd van mijn school door alle klassen geleid om mijn neus aan de

leerlingen te laten zien. Zo ben ik gevoelig geworden voor diagnoses. In beide gevallen ben ik ontsnapt aan de behandeling - discriminatie en een operatie - die men toepasselijk achtte. Hij luisterde wel naar de Pakistaanse arts die hem zei niets te doen en opium te gebruiken als de pijn ooit te heftig zou worden. 'Het is een goedkoop medicijn. De prijs van de opium die ik gisteravond heb gebruikt, is gelijk aan die van twee six packs bier.'

De ontsnapping aan het chirurgenmes had een prijs. Het knobbeltje van 1982 is tegenwoordig een vuistgroot gezwel op zijn rechterwang. Het maakt Illich tot een soort van Elephant Man die op straat wordt nagekeken. Toch mijdt hij de bakker niet. En hij loopt met opgeheven hoofd en een krachtige tred. Eerlijk: 'Ik luisterde naar de Pakistaan, omdat hij me vertelde wat ik wilde horen. "Dit heeft God jou gegeven als jouw weg", zei hij. Zo is het. Dit is de weg die ik heb gekozen.'

Het is onvermijdelijk: het gezwel en de pijn versterken zijn boodschap. Illich leeft zijn visie. Die consequentie is een confrontatie voor zijn omgeving. Je ontkomt haast niet aan de tegenwerping: waarom heb je je niet laten opereren, je zegt toch dat je niet perse tegen opereren bent?

Illich: 'Iedereen is tegenwoordig in meer of mindere mate besmet met de gedachte dat je de manager bent van je eigen leven. Maar meer mogelijkheden betekent minder vrijheid. Je bent niet vrij als je bezig bent met wat je ook zou kunnen hebben gedaan. Ik wil me niet laten leiden door het concept van risico. Er bestaan organisaties die voortdurend berichten welk risico een vrouw heeft om borstkanker te krijgen. Dat is statistiek. Voor jou en mij is de kans altijd 50/50. Dit is het voor mij. Ik wil het leven beleven zoals het nu hier is.'

Het studentennichtje Rita komt afscheid nemen. Illich omhelst haar en dankt haar voor haar komst. 'Ik heb haar in mijn hart gesloten', zegt hij als de deur achter haar dichtvalt. Dat is het leven, nu en hier.

Maar de pijn dan? 'Pijn beleven heeft te maken met de wezenlijke levenservaring van lijden. Als je pijn tot een technisch probleem maakt, beroof je het lijden van zijn eigen persoonlijke betekenis', schrijft Illich in Medical Nemesis. Vijfentwintig jaar later in Bremen is hij zijn eigen boodschap. Met hier en daar een beetje opium. 'Tien minuten geleden verging ik van de pijn. Toen verkoos ik de dood boven het leven, als je me dat zou hebben gevraagd. Nu is de pijn minder geworden. Of mijn kracht is groter geworden, omdat ik geniet van jullie gezelschap. Ik ben weer hier.'

Zonnestralen breken door de klimplant op het balkon en stralen op zijn gezicht. 'Ik heb mijn vooroordelen. En daar geniet ik van. Dit is wat ik geworden ben.'

GENDER

vervolg van pag. 33

zelf de gevolgen: zijn theorie over de verwevenheid tussen seksisme en industriële samenlevingen overtuigt niet. Als feilloos en genadeloos criticaster van instituties heeft Illich zich verslikt in een analyse van vrouw/man-verhoudingen. Met zijn goed bedoelde pogingen vrouwen te bevrijden, bereikt hij het tegengestelde. Wat dit boek rest is zijn pleidooi voor het inlijven van de vrouwenbeweging bij Illich' kruistocht tegen de instituties. Gelukkig is ook dat deel van dit project mislukt.

HET GEDACHTEGOED VAN ILLICH*

Pietro M. Toesca

1

De herinnering aan het gedachtegoed van Ivan Illich betekent de herontdekking van een criterium dat ons in staat stelt de historische werkelijkheid die op ons betrekking heeft in zijn geheel te beschouwen. Dat criterium is de 'ont-institutionalisering' van de samenleving. Institutionalisering is het georganiseerde antwoord op de behoeften of de eisen die het individu op de maatschappij afwentelt, in de overtuiging dat die aan zijn eigen onvermogen tegemoet kan komen door hem een bepaald 'recht' op te leggen. Het lijkt erop alsof dit individu absoluut afhankelijk en streng verplicht is om zich zonder andere keuze tot het instituut te wenden en daaraan diensten te verlenen. Zo wordt het 'institutionele monopolie' gevormd en wordt de verhouding tussen individu en maatschappij volslagen omgekeerd. Er is voortaan de georganiseerde maatschappij, die streeft naar de instandhouding van zijn eigen, eenmaal door iedereen aanvaarde vorm, en naar het opleggen van zijn eigen regels en procedures, en daarom in zijn eigen objectiviteit alle subjectiviteit van zijn participanten absorbeert. De maatschappij moet echter vrije mensen 'maken', zoals de samenleving 'gemaakt' moet worden uit de daadwerkelijke vrijheid van wie met elkaar samen leeft. (...)

2

Wat is het alternatief voor de volkomen door instituties beheerste maatschappij? Illich vindt dat alternatief in de *convivialiteit.* Dit samen-leven betekent allereerst samen delen, een vreugdevolle wederzijdse deelneming: dat betekent niet de stompzinnige ontkenning van de moeilijkheden en de tegenslagen van het bestaan, maar wel een voortdurende activering, voor elkaar, van het wonder dat in ons de schoonheid van de werkelijkheid doet weerklinken en ons in staat stelt het leed tegemoet te treden als een innerlijke, nooit rampzalige, dimensie van iets dat altijd goed afloopt. Mits die samen is opgebouwd in een welwillende uitruil van hetgeen iedereen vanuit zichzelf weet te ontdekken en tot stand te brengen. (...)

Convivialiteit vernietigt de hiërarchische verschillen in de maatschappij, terwijl het wel het onderscheid erkent en bevordert waarmee ieder mens aan het begin en aan het eind van elk levensproces staat. Daarmee bepaalt hij namelijk op een bepaalde manier vanuit zichzelf de geschiedenis, die vanuit een gemeenschappelijke dialoog ontstaat en die wederkerigheid van onderaf tot stand brengt. (...)

3

Het eerste probleem van de instituties dat Illich met een luide en radicale aanklacht aanpakt, ligt op het terrein van de scholen. (...) *Ontscholing* is niet het

---

* Dit nagedachtenisartikel van Pietro M. Toesca, 'Ricordare Illich', ontlenen we aan het Italiaanse tijdschrift *Rivista Anarchica* 294, jaargang 33 nr. 8, november 2003. De vertaling is van Jan Bervoets. Door ruimtegebrek en overlapping met andere artikelen in dit nummer konden wij helaas dit artikel niet integraal plaatsen. De bewerking (bekorting) is van Marius de Geus.

weigeren of afschaffen van de opvoedende dimensie maar haar herstel tot activiteit en bevoegdheid van iedereen, wie dan ook. Elke handeling heeft, of men dit nu wil of niet, een *pedagogische dimensie* en wij moeten juist aan het herstel van dit aspect van de structurele dynamische wederkerigheid van het menselijk handelen expliciet aandacht schenken. Elk instituut moet dynamisch en dientengevolge in zijn uitvoering van tijdelijke aard zijn. Het ontleent daarom alleen maar macht aan het samen blijven, dus een macht die duidelijk verdeeld is en duidelijk verder verdeeld dient te worden (dat is de politiek als opvoedkunde). De school als vast bepaald en verkalkt, en dus autoritair instituut staat dit algemene proces van gezamenlijke opvoeding in de weg, omdat ze die vervangt door een opvoedkundige indoctrinatie die elke mens die haar ondergaat op verschillende niveaus tot een werktuig vervormt, ook het laagste. (...)

4

De cultuur die op schoolse wijze wordt geproduceerd en verspreid, produceert op voorspelbare wijze uit de geschiedenis bepaalde historische antwoorden, voortkomend uit vaststaande, ware en eigen vooroordelen. Anders dan ware kennis te ontwikkelen, beletten deze vooroordelen dat de enkelingen door middel van het leren persoonlijk toegang krijgen tot de verscheidene bewustwordingsprocessen van de werkelijkheid. Hier is wat het onderscheid kan verduidelijken tussen 'proces' en 'inhoud' (het medium moet niet de boodschap zijn, zoals gebeurt in een vervreemde maatschappij, zoals ook MacLuhan vaststelt). Dit brengt een oneindige variatie van processen teweeg waardoor de mens zich het weten eigen kan maken. (...)
Door ontscholing wordt het leerproces bevrijd van de exclusieve afhankelijkheid van het 'onderricht'; de pedagogische dimensie wordt weer gezien als een aspect van het weten en van het handelen van iedereen. Ook van de bescheidenste mens, wiens ervaring het vermogen heeft om met kennis om te gaan. Dat betekent oneindig en onschatbaar meer dan het geformaliseerde onthouden, en dat kunnen de sociale regels niet geven. Illich signaleert de successen van het gezamenlijk beheerde leerproces van *partners*, waarbij de één eenvoudigweg over een bepaalde kennis beschikt waaraan hij zijn communicatieve en relationele vermogens ontleent (bijvoorbeeld een taal, een technische vaardigheid) en de ander de behoefte heeft om zich juist die instrumenten te verwerven om op zijn beurt te communiceren met de werkelijkheid die hem omringt. (...)
De school voldoet volgens Illich niet aan deze voorwaarde en onderwijst daarom op een statische manier. Dit betekent dat ze niet nuttig is en dat niemand haar nodig heeft (omdat men in werkelijkheid heel andere behoeften heeft en daarom andere belangen die, omdat ze afkeer opwekken, ons van de school doen walgen en voortaan tot onherstelbare onwetendheid leiden). En dat gaat gepaard met een enorme verspilling van geld, hulpbronnen, energie en organisatie, die men zich had kunnen besparen als men maar had gekeken naar hoe de zoektocht naar kennis er werkelijk uitziet. (...)

5

Illich stelt *scholing* gelijk aan het beginsel dat de algemene maatschappelijke

institutionalisering een vorm van onderdrukking betekent. Daarin komen de kenmerkende processen als bepaalde eisen voor en leert het kind de gewoonte om zich te behelpen met een reeks van hulpmiddelen. En die lappen hem kunstmatig op bij elke behoefte, beroven hem van de mogelijkheid om rechtstreekse lessen te trekken uit de aanwijzingen die afkomstig zijn uit een betekenisvolle omgeving. Het alternatief is juist een maatschappij als een duidelijke *Umwelt*. Daarin hebben de instellingen niet meer de functie dat zij aanwijzingen van de afwisselende en dynamische werkelijkheid manipuleren. Zij ordenen ze niet meer in schema's, waarbij de handhavingslogica volledig de levensfuncties vervangt door een schijn die afhangt van het moment en wat er in stand gehouden moet worden. Integendeel, zij kennen geen andere taak of rechtvaardiging dan dat zij de 'gebruikers' in staat stellen zelfstandig actief, oordeelkundig en vrij te zijn. (...)

Controle, beheersing, onderdrukking: dat is de taak van de wet. Het juiste proces van de menswording van het mensdom steunt daarentegen op de bewustwording, die op dit punt duidelijk is omdat zij zich niet verlaat op de instituties, maar ze beteugelt. Want die instellingen vormt men in de veronderstelling dat de mens van het begin af aan niet in staat is zelf de weg naar de eigen verwezenlijking te realiseren. (...)

6

Illich lezen betekent dat we in onze tijd de aanzetten tot een *beschaving* kunnen bespeuren die, wil zij haar ware aard kunnen openbaren, moet worden bevrijd van haar dubieuze aard. Die laat haar doen alsof en vervormt haar, zo opgesloten in de geschiedenis, tot een beginsel van overheersing en onderdrukking. Tegelijkertijd kunnen we precies het tegengif identificeren voor deze maskerade: dat is het terugvinden van de betekenis van deze oorsprongen door de verwijzing naar de elementaire 'natuurlijke' dimensies van de mens. En juist dit terugvinden wordt belemmerd door de school, die het meeste door uitsluiting of met een streng verwijt van 'onaangepastheid' uit het leerproces verwijdert. Dat proces eist een geheel voorgevormd systeem, is geenszins onafhankelijk en, voorzover het de leeroefeningen zelf betreft, geheel voorgekookt, terwijl het 'leren' een beginsel in zichzelf zou moeten zijn. (...)

Zo zijn de meeste mensen uitgesloten, en de natuurlijke en algemene nieuwsgierigheid maakt plaats voor de logica van een van te voren bedachte constructie, die kan worden gemanipuleerd door de lieden die het heft in handen hebben. Dat zijn dus de lieden die de zogenaamde 'kennis' bezitten en toepassen als een voorrecht om te discrimineren: inderdaad als het voornaamste instrument om te kunnen discrimineren. (...)

Daardoor heeft de ont-institutionalisering van de school prioriteit. Juist in de school worden de criteria uitgewerkt en overgedragen van die discriminatie, de gehoorzaamheid en het accepteren van de feiten. "De school is het reclamebureau dat ons laat geloven dat we de maatschappij nodig hebben zoals zij is." Illich weet wat de geweldige revolutionaire waarde van de beschaving is als progressief proces van zelf verworven kennis en bijgevolg van het verwerven van een kritisch oordeel. Juist daarom klaagt hij de school aan als een beroving van dit 'explosieve' vermogen...

BLADSPIEGEL 14

De wereld is niet meer wat ie was. Dat is natuurlijk iedere dag, en feitelijk iedere seconde het geval, maar nog niet eerder leek die mij van zo weinig belang als eind april. Zelfs nu, een paar weken na de geboorte van ons zoontje Yannick, lijkt alles nog zo triviaal, en deze Bladspiegel is daar vast een weerspiegeling van.

Ook in andere opzichten is het niet meer zoals het was. In het Utrechtse muziekcentrum woedt volgens de maandagenda van april een heuse paleisrevolutie, 'na 25 jaar muziekcentrum Vredenburg slecht de jonge garde (...) barrières en haalt er de bezem door. Het moet anders, het moet levendiger en moderner'. Modern is tevens dat deze 'revolutie' wordt gesponsord door een frisdrankenmerk.

Ook cabaretiers zijn klaarblijkelijk niet meer zoals ze waren, neem Freek de Jonge. *Vrij Nederland* (postbus 1254, 1000 BG Amsterdam) 65/8, 21 februari 2004, portretteert hem in 'Freek inspecteert de troepen', dit naar aanleiding van zijn optreden voor de Nederlandse militairen in Irak: '"Waarom kun je niet zeggen: wat gebeurd is, neem ik voor waar aan (...)?". In dat verband kijkt hij graag naar Caesar en Napoleon, zegt hij: "Die hebben indertijd de wereld ingericht naar hun idee. Daar hebben we achteraf een hoop baat bij gehad. (...) Ik hoop dat wat hier gebeurt over honderd jaar ook als een zegen wordt ervaren." (...) Hij was vroeger (...) tegen de atoombom. "Maar later ben ik gaan inzien dat die bom wel voor vrede heeft gezorgd. (...) Naarmate je ouder wordt, zie je dat het allemaal niet zo zwart-wit ligt. (...) Sommige mensen willen van mij nog altijd een verhaal horen met een ideologie. (...) Ik heb geen ideologie. Mijn verhaal staat boven de ideologie." Er valt hier natuurlijk veel over te zeggen, maar dat laat ik maar achterwege. In hetzelfde VN nummer verwoordt hoogleraar sociologie Kees Schuyt het als volgt: 'Mensen die van uiterst links naar uiterst rechts zwabberen, daar heb ik echt een hekel aan. (...) Daar kan ik niet tegen. Of je vroegere houding was voor de geef of je latere.'

Op 30 april 2004 verhaalde het *NRC Handelsblad* over een demonstratie voor de vrijlating van gegijzelde Italianen in Irak: 'De familieleden zagen zich gesteund door enkele minder belangrijke politici, die op persoonlijke titel meeliepen, vredesactivisten, moslims, anarchisten en paus Johannes Paulus II. (...) Premier Silvio Berlusconi: "De manifestatie van vandaag is positief en pacifistisch geweest (...)". Anarchisten samen met de paus, Berlusconi die het over pacifisme heeft, nee, de wereld is echt niet meer wat die was!

Desalniettemin blijven sommige dingen bij het oude. 'Nieuwe regering, zelfde troep – PSOE supporters vieren de overwinning' is het onderschrift bij een foto in *Freedom* (84b Whitechapel High Street, London, E1 7QX, www.freedompress.org.uk), - *anarchist news and views* -, van 3 april 2004. In het begeleidende artikel wordt de vraag gesteld of er na de verkiezingsoverwinning van de Spaanse socialistische partij dingen werkelijk zullen veranderen. Nee, luidt het voorspelbare antwoord, en de conclusie is eveneens van dien aard: 'We hebben feitelijk een anarchistische samenleving nodig om terrorisme te kunnen voorkomen.' Zonder een lans te willen breken voor de Spaanse socialisten vind ik het toch tamelijk oudbakken om te stellen dat het allemaal dezelfde rotzooi is. Ik heb toch liever een Zapatero dan een Aznar, liever een Kerry dan een Bush, ook al zijn ook zij politici.

Ook de Nijmeegse leefwerkschool Eigenwijs bestaat nog steeds. Het *Volkskrant-magazine* berichtte er in 'Het nut van vrijheid' op 14 februari 2004 over: 'Het is een school voor kinderen die het op gewone middelbare scholen niet uithouden. Niet omdat ze te dom zijn, maar om allerlei andere redenen. De meeste kunnen niet tegen autoriteit. (...) De school moet geschikt worden gemaakt voor het kind, niet het kind voor de school, is het uitgangspunt van Eigenwijs.' Maar de school kent ook nadelen: 'Als medewerker moet je

niet gefrustreerd raken als er acht jongeren op je rooster staan en er geen een komt, of maar een.' En niet-rokers hebben het ook niet makkelijk: 'Het lokaal staat blauw van de rook.'

Wie ook blijft, is 'instant composer' Misha Mengelberg, over wie drie anderen praten in de *VPRO gids* (postbus 11, 1200 JC Hilversum, www.vpro.nl) nummer 8: 'Van alle kanten werd ik voor hem gewaarschuwd: hij saboteert, is een nare anarchist, en komt altijd te laat op afspraken. Maar hij was gewoon op tijd toen we afspraken. (...) Hij heeft een enorme muzikale bagage en weet alles over regels in muziek. Maar wat hij zijn studenten op dat gebied leert, lapt hij zelf op het podium met plezier aan zijn laars.'

Het afgeven op de Verlichting is van alle tijden. Nieuw is echter dat het door nieuwrechtse politici en opiniemakers als Paul Cliteur tot ijkpunt is gemaakt van de westerse cultuur. In het katern 'Opinie en Debat' van het *NRC Handelsblad* van zaterdag 1 mei neemt essayist Cyrille Offermans deze claim op de korrel en plaatst hij het verlichtingsdenken in een ander perspectief: 'Wilde de Verlichting niet de emancipatie van het in armoede en geestelijke duisternis gehouden volk? Ja, de Verlichting was een zaak van links. Zoveel is zeker. Rechtse denkers waren altijd ondubbelzinnige tegenstanders van de Verlichting. (...) Belangrijker (...) is het besef dat de Verlichtingsdenkers geen politici waren maar – inderdaad – denkers: schrijvers, pamflettisten, essayisten, toneelmakers, journalisten, kortom, intellectuelen in de meest ruime zin van het woord. (...) Onze beschaving, die van het verlichte westen, is superieur aan die van de anderen, speciaal van die achterlijke islam [volgens nieuwrechtse politici en opiniemakers, PL]. In die context komt de Verlichting steevast opdraven – als dooddoener. (...) Het beroep op de Verlichting ter legitimering van een enghartige, vaak xenofobe eigenwaan is een gotspe. Voltaire zou deze zelfbenoemde erfgenamen van zijn werk aan zijn scherpst gepunte ganzenveer geregen hebben. (...) Erfgenamen van de Verlichting die alle uiteenlopende tradities en culturen willen nivelleren ten gunste van een wereldwijde beschaving die 'haar fundament vindt in de rede'. Maar die redelijkheid is er in dit geval een van de meest beperkte soort, namelijk die van de vrije markt. (...) Nieuw Rechts reageert (...) met een versteviging van de disciplinaire, repressieve en militaire functies van de staat, machtsmiddelen waar de Verlichtingsdenkers niets van moesten hebben. Deze neoliberale grootheidswaan naar Amerikaans model heeft met enigerlei Verlichting in authentieke zin dus niets te maken. Ze put, als elke waan, uit de troebelste bronnen van zelfverblinding en maatschappelijke blindheid.'

Een nieuwe ster aan het anarchistische firmament is *Geen paniek!* (postbus 2228, 2301 CE Leiden, www.geenpaniekmagazine.nl). Dit 'politiek cultureel magazine' is de papieren opvolger van *Dusnieuws,* en wordt mede mogelijk gemaakt door de Nationale Commissie voor Internationale Samenwerking en Duurzame Ontwikkeling (NCDO). Het eerste kwartaalnummer, dat een opmerkelijk vrije vormgeving kent, gaat geheel over de Europese samensmelting: 'Hier krijg je een overzicht van de laatste ontwikkelingen en een kijkje achter het rookgordijn van de Europese eenwording. Dit blad dient als leidraad in chaotische tijden, als een instrument voor kritische bespiegeling in een passief-agressieve consumptiecultuur. Lees en alles komt goed. Geen paniek!'
In een artikel over stemmen wordt ingegaan op het fenomeen blanco stemmen, waar veel misverstanden over bestaan, ook bij mij blijkt. 'Er zijn anarchisten voor wie de gang naar de stembus om blanco te stemmen nog te veel eer is voor de machthebbers. Toch betekent dit niet dat anarchisten nooit deelnemen aan verkiezingen. Anarchisten richten soms zelfs hun eigen partij op. (...) Meestal is het doel de parlementaire democratie bela-

chelijk te maken. (...) De term 'blanco stemmen' komt er [in de Kieswet, PL] niet voor. Het is dan ook niet zo vreemd dat over blanco stemmen de nodige misverstanden bestaan. (...) Blanco stemmen zijn voor de kieswet 'ongeldige stemmen' en die tellen voor de kiesdeler of de verdeling van eventuele restzetels niet mee. (...) Met de Europese politieke verkiezingen in het vooruitzicht heeft het Leidse Eurodusnie collectief opgeroepen om blanco te stemmen als protest tegen het ondemocratische en kapitalistische fort Europa. (...) Over de zin en onzin van deze oproep wordt op de Eurodusnie website [http://euro2004.eurodusnie.nl, PL] inmiddels druk gediscussieerd.'

Over anarchistische politieke partijen, gesproken, die zijn niet meer iets van lang geleden, want de digitale Springstof (springstof@puscii.nl http://puscii.nl/springstof), 'het Utregse nieuwsblad voor aktivistisch Utrecht' #13, van 27 mei 2004, meldt de oprichting van een anarchistische politieke partij in Amersfoort: 'Onder de ludieke naam PAPA, wat staat voor politieke actiepartij Amersfoort, willen ze de gemeenteraad op z'n kop zetten. (...) In 2006 hoopt PAPA minimaal één zetel te behalen in de gemeenteraad. (...) Het hoofddoel is om Amersfoort swingender te maken en minder voorspelbaar'. Info over PAPA is te verkrijgen bij polderwind@deds.nl.

P'tje Lanser

REACTIES & DISCUSSIES

DOMELA (1)

In *De AS* 145 trof me een enthousiaste bespreking door Dick de Winter van Henny Buitings studie over *De Nieuwe Tijd*. Ik moet dat dikke boek nog lezen en zal dat ook zeker gaan doen. Immers, Ferdinand Domela Nieuwenhuis (DN) van plagiaat beschuldigen, terwijl ik dat toch ook had kunnen weten en moeten schrijven, verplicht eenvoudigweg. Als gezegd, het boek heb ik nog niet gelezen. Wel ken ik een heel uitvoerig en gedegen opstel van Buiting over de Marxreceptie door De Nieuwe Tijd in: Marcel van der Linden (red.), *Die Rezeption der Marxschen Theorie in den Niederlanden* (Trier 1992), 150-243. Dat komt na een bijdrage van mij, waarin ik laat zien hoe weinig Marx in *Kapitaal en Arbeid* is te vinden. Ik noem daarin ook mogelijke auteurs en wijs dan vooral de toen populaire Schaeffle aan, naast enkele andere auteurs.

Inderdaad niet C.A. Schramm. Dat zal dan wel komen doordat ik niet gevonden heb dat DN Schramm al had gelezen. Hij schrijft daarnaast over deze auteur ook niet in zijn briefwisseling met broer Adriaan, met wie alle gelezen auteurs zo'n beetje werden doorgenomen. Verder heb ik in Gé Nabrinks Bibliografie zo gauw geen verwijzingen naar Schramm gevonden.

Zegt allemaal niets, al heb ik geen bewijs dat DN Schramm wél gelezen heeft. Het exemplaar van Schramm in de bibliotheek van DN stamt uit 1884, dus vier jaar na het schrijven van Kapitaal en Arbeid. DN kan het boek echter geleend en gelezen hebben of uitgeleend, niet meer teruggekregen en toen maar opnieuw gekocht. Ik wil maar zegen: het was me niet onbekend dat juist ook de delen in Kapitaal en Arbeid waar Marx veel commentaar op had, niet gebaseerd zijn op *Das Kapital* en ik heb dat ook zo geschreven, maar Schramm heb ik inderdaad niet genoemd. Het is natuurlijk mogelijk dat niet alleen DN, maar ook Schramm van een andere auteur heeft overgeschreven.

Blijft de kwestie van plagiaat. Groot woord, waar je even mee moet uitkijken. Op het titelblad van Kapitaal en Arbeid staat als auteur Karl Marx en onder de titel staat 'bewerkt door F. Domela Nieuwenhuis'. Het is vervolgens aan Marx opgedragen als 'eerbiedige hulde'. Domela Nieuwenhuis stelt zich tegenover Marx dus nogal onderdanig op. Hij plagieert en cijfert zich vervolgens achter een andere auteur weg.

Merkwaardig soort plagiaat. Ik vind dat er een verschil is tussen overschrijven en plagi-

aat, in die zin dat plagiaat overschrijven is met het uitdrukkelijke doel het overgeschrevene als eigen werk te presenteren en aldus vooruit te komen. Dat nu is bij DN niet het geval. Hij heeft Kapitaal en Arbeid niet geschreven om zich als wetenschapsman te doen kennen of om er rijk van te worden. Die ambities heeft hij als socialist en anarchist nooit gehad. Hij zal onder andere hebben overgeschreven omdat deze economische onderwerpen zijn terrein niet waren en hij geen onzin wilde uitkramen. Als je je dan baseert op auteurs die Marx ook niet echt begrepen hebben, dan heb je toch nog een inhoudelijk probleem.

In de hedendaagse wetenschapspraktijk (dus niet direct die van scholingsliteratuur en bekeringspamfletten) is ook dit overschrijven niet gewenst. Je gebruikt je eigen woorden maar of je citeert met bronvermelding, maar dan is er een limiet aan de hoeveelheid citaten die je gebruikt. Kortom, inzake overschrijven zijn wij nu tamelijk strikt, al is de praktijk van auteurs natuurlijk nog wel eens anders. Ik ben niet genoeg ingevoerd in de materie om te weten of de negentiende-eeuwse wetenschappers eenzelfde precisie hanteerden. Ik vermoed van niet (de kritiek van De Graaff heeft minder met wetenschap dan met politieke veroordeling van doen).

In 1985 hebben Homme Wedman en ik daar een treffend staaltje van beschreven. Een felle kritiek op Marx van de gerenommeerde M.W.F. Treub werd in 1891 door Christiaan Cornelissen met de grond gelijk gemaakt. Cornelissen had zijn Marx gelezen, maar Treub had slechts gedaan alsof. In werkelijkheid had hij gebruik gemaakt van Domela Nieuwenhuis' Kapitaal en Arbeid, zonder dat natuurlijk te vermelden. Had DN Marx maar 'geplagieerd'!

Moraal: Kapitaal en Arbeid van Domela Nieuwenhuis is een boekje dat met takt behandeld moet worden maar dat wisten we al een tijdje.

Bert Altena

DOMELA (2)

De poging van Bert Altena de reputatie van Ferdinand Domela Nieuwenhuis te redden, draagt het karakter van een dodelijke omhelzing. Teruggebracht tot de eigenlijke kern deelt Altena de lezer immers mee het vere van onwaarschijnlijk te achten dat Domela bij het schrijven van *Kapitaal en Arbeid* cruciale delen van C.A. Schramms *Grundzuege der National-Oekonomie* heeft overgepend. Gegeven deze erkenning resteert natuurlijk weinig anders dan het aandragen van verzachtende omstandigheden. Deze behelzen voornamelijk de klacht dat Marx met *Das Kapital* zo'n vervloekt moeilijk boek geschreven heeft, dat de arme Domela weinig anders rest dan te grijpen naar een mindere godheid die op economisch terrein wél te doorgronden is.

Een merkwaardige defensie, waar Altena vervolgens toegeeft dat het leentjebuur spelen bij een auteur die Marx misverstaat 'een inhoudelijk probleem' oplevert. In minder eufemistische termen wordt hier dus geargumenteerd dat Domela bij het grijpen naar andermans werk de geniale ingeving heeft gehad de foute genius te verkiezen. Erger aanklacht is, dunkt mij, moeilijk denkbaar omdat Domela behalve als plagiator ook nog eens als onnozele hals wordt neergezet. Dat Domela's handelwijze inderdaad plagiaat inhoudt, is onweerlegbaar omdat het voldoet aan het enig geldige, én tijdloze, criterium andermans gedachten of redeneringen te doen doorgaan voor eigen werk.

Altena's relativerende argument, dat men in de negentiende eeuw wellicht minder strikt is omgegaan met het grijpen naar andermans werk, doet natuurlijk niets af aan de geïncrimineerde feitelijkheid zoals deze door de marxistische bollenkweker W.H. de Graaff met kracht van argumenten aan de kaak werd gesteld en door ons in het hier en nu aan een oordeel wordt onderworpen.

Bert Altena sluit af met de 'moraal' dat Domela's Kapitaal en Arbeid 'met takt' moet worden behandeld. Een tamelijk vergoelijkende conclusie, waar eerder is geponeerd dat de geestelijk vader van het werk, de heer Schramm, Marx 'niet echt begrepen' heeft.

Wat betreft de beoordeling van Domela's handelwijze in het algemeen komt er nog iets anders bij. In mijn studie over het maandblad *De Nieuwe Tijd* wijs ik op een artikel – 'Domela als geschiedschrijver' – van de marxist P.A. Pijnappel in de achtste jaargang van vermeld blad. Dit artikel uit 1903, we hebben inmiddels de eeuw bereikt waarin plagiaat kennelijk plagiaat mag heten, beschuldigt Ferdinand Domela Nieuwenhuis ervan bij het schrijven van diens drieledige *De Geschiedenis van het Socialisme* (1901/1902) het befaamde werk van H.P.G. Quack, *De Socialisten. Personen en stelsels* te hebben uitgetrokken en geplagieerd. Domela heeft en passant, zonder bronvermelding, bovendien gegrepen naar het werk van een aantal mindere goden, daarbij ook nog eens hun vergissingen kopiërend. De beschuldiging is onderbouwd met talloze overtuigende voorbeelden, die Pijnappel tot de verzuchting voeren dat voor Domela 'schrijven naschrijven beteekent' en dat voor hem 'zelfstandig onderzoek een vreemd begrip is' (*De Nieuwe Tijd*, jrg. 8, 1903, p. 451).

Wanneer Domela in zijn *Van Christen tot Anarchist* uit 1910 de beschuldiging tegenspreekt, deelt Pijnappel mee van Quack bericht te hebben ontvangen dat deze de indertijd geuite beschuldiging heeft ingetrokken dat Pijnappels oordeel was ingegeven door 'oppositie en wrok'. (*De Nieuwe Tijd*, jrg. 16, 1911, p. 68). Quack erkent met andere woorden de juistheid van Pijnappels plagiaat-beschuldiging, wat tot de onontkoombare gevolgtrekking leidt dat we een tweede werk ontdekt hebben dat 'met takt' moet worden behandeld en vooral, dat er structuur en consistentie steekt in Domela's merkwaardige omgang met de wetenschap en met andermans intellectuele eigendom.

Henny Buiting

BOEKBESPREKINGEN

DE STAAT

De staat heeft in de theorie van het anarchisme altijd een vooraanstaande plaats ingenomen. Immers, de staat beknot de vrijheid, aldus bekende grondleggers van het anarchisme als Proudhon, Bakoenin en Kropotkin. Sindsdien is de staat echter ingrijpend van gedaante veranderd, maar dat gegeven is (uitzonderingen als AS-redacteur Thom Holterman daargelaten) onvoldoende erkend in de anarchistische theorievorming. Opvallend is dat in nieuwe publicaties over de staat anarchisten vaak weinig anders doen dan traditionele standpunten herkauwen.

Dat geldt ook voor het boekje van Harald Barclay over het verschijnsel 'staat'. Een jaar of twintig terug publiceerde deze antropoloog *People without government* over samenlevingen zonder regeringen (zie *De AS* 61, waarin Cees Bronsveld dat boek besprak). Barclay plaatst ook nu de anarchistische kritiek op de staat in een antropologisch perspectief.

In de eerste plaats bestrijdt Barclay de wijdverbreide fout in de moderne tijd om staat en samenleving door elkaar te halen. Daarbij wordt vaak aangevoerd dat het leven zonder de staat niet mogelijk zou zijn. Maar, zo voert Barclay aan: we hebben de staat helemaal niet nodig om (gedrags)regels te handhaven. Een samenleving veronderstelt inderdaad een orde, structuur en geregeld gedrag dat in afspraken of regels wordt gegoten. In tegenstelling tot de dieren, waar regels genetisch worden doorgegeven, is dat bij de mens een gevolg van een leerproces en maken ze deel uit van de culturele traditie. Voor het handhaven van regels hebben we volgens Barclay in het geheel geen staat nodig. Daarbij verwijst hij naar de geschiedenis. De meeste menselijke samenlevingen hebben lange tijd bestaan zonder enige regering, zonder wetten en zonder een staat.

Niettemin verscheen de veelkoppige draak van de staat toch op het menselijk toneel. Een veelkoppige draak omdat de verschijningsvormen van de staat talloos zijn: zowel in tijd als ruimte. Zo is een essentieel ken-

merk van de hedendaagse staat dat hij absolute jurisdictie heeft over een nauwkeurig afgebakend grondgebied. In Afrika bijvoorbeeld was dat vroeger evenwel niet het geval: de grenzen van een staat waren minder duidelijk.
Ondanks de grote verscheidenheid aan staatsvormen ziet Barclay toch een constante in de geschiedenis van de staat: het despotisme en tegelijk een toenemende afhankelijkheid van het individu ten opzichte van de staat. Voor Barclay snijdt de opmerking dat talrijke hedendaagse democratische staten zich niet despotisch zouden gedragen, geen hout. Naar zijn mening is democratie op zijn best de dictatuur van de meerderheid over een minderheid. Bovendien, zo voert Barclay aan, bestaan ook in de democratieën despotische kenmerken zoals de hiërarchie van heersers en overheersten, de verschillen tussen arm en rijk en de regel dat de wet moet worden nageleefd op straffe van detentie of andere strafmaatregelen.
De hedendaagse en toekomstige ontwikkelingen van de staat stemmen Barclay niet vrolijk. Daarbij wijst hij op de ontwikkeling waarbij steeds meer staten geheel dan wel gedeeltelijk opgaan in grotere verbanden als de Europese Unie en op wereldschaal de Verenigde Naties. In dat verband stelt Barclay de theoretische vraag of het mogelijk zou zijn om tot één wereldomvattende staat te komen. Hij beschouwt het in ieder geval als een bizar fenomeen. Staten werden immers altijd gedreven door de competitie en strijd met andere staten. Wat zou de motor van die ene wereldstaat moeten zijn als dat wegvalt? Er zal volgens Barclay hoe dan ook ergens een al dan niet imaginair rijk van het kwaad moeten bestaan.
De pessimistische visie die Barclay heeft op de toekomstige ontwikkeling van de staat, kan naar zijn mening gebroken worden door de woorden van Gustav Landauer ter harte te nemen, waar deze stelt dat we de staat zoveel mogelijk moeten negeren en gebieden van vrijheid moeten creëren waar wederkerige hulp de leidraad vormt. We moeten met andere woorden alternatieve structuren opbouwen die Barclay Permanente Autonome Zones (PAZ) noemt. Dit in tegenstelling tot de Tijdelijke Autonome Zones (TAZ) van Hakim Bey.
Met zijn stellingname sluit Barclay in zekere zin aan bij de traditie die al in de negentiende eeuw gestalte werd gegeven door Kropotkin. Ook hij vertrouwde op de wederkerige hulp als motor om een nieuwe samenleving vorm te geven. In de praktijk werd die wederkerige hulp vorm gegeven in de talrijke coöperaties die ontstonden. Voortbouwend op de ideeën van Barclay zou je de coöperaties Permanente Autonome Zones kunnen noemen. Dat kan uiteraard een strategie zijn, maar nooit de enige die zal leiden tot een meer anarchistische samenleving. De geschiedenis van de coöperaties toont overduidelijk aan dat deze strategie niet alleen een weg is die bezaaid is met mijnen, maar ook dat samenwerking met andere bewegingen noodzakelijk is om uiteindelijk niet te verzanden in de eigen genoegzaamheid en de acceptatie van de kapitalistische omgeving als een vaststaand gegeven.
Dat is dan ook de tekortkoming van de PAZ waar Barclay voor pleit. Op zich kan zijn idee vruchtbaar zijn, maar dan moet dat wel noodzakelijk zijn ingebed in een bredere beweging. Er daar ontbreekt het bij Barclay aan.
Hij vertrekt naar mijn mening ook teveel vanuit een naïeve kijk op de oudste geschiedenis van de mensheid. Het ontbreken van een staat, een regering en zelfs wetten wil niet zeggen dat er op generlei wijze in de oudste samenlevingen van de mensheid sprake was van hiërarchie en macht. Het is juist het erkennen van de menselijke drang om anderen te overheersen dat het belang van het anarchisme zo onderstreept. Maar dan wel een anarchisme waarin regels gelden c.q. vastgelegd zijn over de grenzen van de persoonlijke vrijheid. Want om met Bakoenin te spreken: mijn vrijheid eindigt waar die van de ander begint. Die vrijheid is een veel te groot goed om niet zonder duidelijke af-

spraken (regels) vast te leggen. Inderdaad moeten die afspraken dan worden nageleefd en moet in regels worden bepaald wat de samenleving kan doen als iemand de vrijheid van een ander schendt. Een complexe samenleving als de onze kan dat nooit organiseren zonder bepaalde instellingen hiervoor in het leven te roepen. Het creëren van zulke instellingen betekent natuurlijk een bepaalde concentratie van macht. Het zou veel interessanter zijn geweest als Barclay in zijn werk op dergelijke problemen was ingegaan. Nu blijft hij teveel aan de oppervlakte met een analyse die niet echt nieuw is. In zekere zin is Kropotkin hem namelijk al vooraf gegaan en zou je Barclay's analyse een verfijning daarvan kunnen noemen. (WV)

Harold Barclay, The State; Freedom Press, London 2003; 110 pag.; ca. 8 euro.

UITZONDERINGSSTAAT

Op 13 november 2001 vaardigde de president van de Verenigde Staten de militaire order uit die de onbepaalde vrijheidsberoving zonder proces mogelijk maakt van niet-burgers, verdacht van betrokkenheid bij terroristische activiteiten. Op grond van deze militaire order worden vele honderden mensen op de basis Guantánamo Bay op Cuba gedetineerd. De order heeft voor de genoemde personen de gehele juridische status van het individu opgezegd. Dit betekent dat de in Afghanistan gevangen genomen Talibaan, die op Guantánamo vast zitten, niet de status van 'krijgsgevangenen' volgens de Conventie van Genève genieten. Evenmin vallen zij onder de categorie 'verdachten' volgens de geldende Amerikaanse wetgeving. De militaire order heeft dat recht geannuleerd. De onbepaaldheid van de vrijheidsberoving is daarmee meerdimensionaal. Ze is onbeperkt naar tijd en ze is onbepaald naar wat voor maatregelen er genomen kunnen worden.
Bovendien ontbreekt geheel de mogelijkheid van juridische controle op de gang van zaken via het systeem van het geldende recht.
De enig mogelijke vergelijking van deze situatie is die met de juridische situatie van joden en politieke tegenstanders van het Hitler-regime in de nazi-kampen.
Ook die mensen hadden met hun burgerschap elke juridische identiteit verloren. Deze vergelijking wordt gemaakt door de Italiaanse filosoof Giorgio Agamben, in zijn boek *Etat d'exception* (Staat van uitzondering). Met de vergelijking beoogt Agamben niet Bush als persoon op één lijn met Hitler te plaatsen. Agamben is daarentegen uit op 'systeemvergelijking'. Hij wil aantonen dat het juridisch 'systeem' - hij spreekt van een *paradigma* - waarop het opschorten van het geldende recht berust, hetzelfde is. Bovendien wil hij aantonen dat het 'systeem' al heel oud is. Hij gaat daarvoor terug naar de oude Romeinen. Zelf onderken ik in zijn verhandeling een doorwrochte aanvulling op wat ik de 'conversie van rechtsstaat in machtsstaat' noem (zie *De AS* 144, p. 4-5).
In de kern van de rechtsstaat zit de machtsstaat, zo betoogde ik. Door de rechtsstaat als een ui af te pellen, komt men dichter bij de kern van de ui, in dat geval de machtsstaat. Hebben we die bereikt dan is wat de inzet van machtsmiddelen betreft uiteindelijk alles mogelijk.
Agamben beweert nu dat in onze wereld de staat van uitzondering regel is geworden. Deze bewering wordt nauwelijks feitelijk onderbouwd. Daar zit de zwakke kant van het boek. Nu moeten we het bijvoorbeeld doen met een verwijzing naar twee gezaghebbende auteurs die naar aanleiding van het verschijnsel 'staat van uitzondering' al in 1961 spraken over een 'mondiale burgeroorlog'.
De ene auteur is Hannah Arendt en de andere Carl Schmitt. Beiden zijn politiek gezien overigens elkaars tegenpolen (Arendt een politiek filosofe van links-liberale snit en Schmitt een scherpzinnig rechtsgeleerde die ook wel 'kroonjurist' van nazi-Duitsland wordt genoemd).
Een verwijzing naar gezaghebbende auteurs kan echter niet als bewijs voor de juistheid van feitelijke beweringen gelden. Daar waar feitelijke onderbouwing mag worden verlangd, krijgen historische, juridisch-politieke

beschouwingen bij Agamben de overhand (uitgebreide woordafleidingen; het zoeken van de stamboom van een bepaalde term). Los van deze kritiek, is wel duidelijk wat Agamben wil betogen.

Waar draait het bij hem om? De uitzonderingsstaat - de staat van uitzondering - ziet hij als een overheersend juridisch paradigma in de hedendaagse politiek. In het bedoelde paradigma zijn twee juridische handelingsmogelijkheden in elkaar gevlochten. In de eerste plaats betreft het de mogelijkheid om bevoegdheden die in tijden van oorlog aan het militair gezag behoren, uit te breiden voor toepassing in private domeinen (zoals in een staat van beleg).

In de tweede plaats gaat het om de mogelijkheid de werking van de grondwet op te schorten (of in ieder geval de klassieke grondrechten). De uitgeroepen 'staat van uitzondering' maakt het bestaan van een 'rechtsvacuüm' mogelijk. In dat vacuüm kan de heersende macht naar eigen goeddunken handelen, bijvoorbeeld ten behoeve van de bescherming van de maatschappelijke orde, het volk, de staat. Heel in het kort gaat het dus om de mogelijkheid de werking van de rechtsstaat op te schorten.

Zo ging het lang geleden al bij de Romeinen, in het oude Rome. Zo ging het nog niet zo lang geleden in Duitsland en zo gaat het nu in de Verenigde Staten. In het oude Rome kende men een *justitium*. De term betekent letterlijk: stopzetting of opschorting van het recht. Hiermee wordt een rechtsvacuüm gecreëerd. Het instituut *justitium* beschouwt Agamben als het archetype van de moderne *noodtoestand*. Als de Senaat in Rome vond dat de republiek met de ondergang werd bedreigd, dan kon het de consul(s) vragen alle maatregelen te nemen die nodig waren om de republiek te redden.

In Duitsland werd Hitler legaal door de Duitse president benoemd tot rijkskanselier (net zoals Mussolini trouwens in Italië door de koning als regeringshoofd werd aangesteld). Vervolgens vaardigde Hitler op 28 februari 1933 een decreet uit ten behoeve van 'de bescherming van het volk en de staat'. Bij dat decreet werden de artikelen van de grondwet van Weimar, die aan de persoonlijke vrijheden gerelateerd waren, opgeschort. Het decreet werd nooit herroepen.

Het Derde Rijk kan vanuit een juridisch oogpunt worden begrepen als een uitzonderingsstaat die twaalf jaar voortduurde, aldus Agamben. Dat de president van de VS in 2001 legaal een vergelijkbare toestand als hierboven beschreven instelde (de 'Guantánamo-order'), beschreef ik al. Juridisch-technisch wordt steeds hetzelfde kunstje geflikt. Het gaat om de bescherming van volk en vaderland, om de wereldwijde oorlog tegen het terrorisme, tegen de dienaren van 'de as van het kwaad'...

De feitelijke onderbouwing in Agamben's boek is misschien niet sterk, wel gaat er een niet mis te verstane politieke oproep van zijn boek uit. Burgers en buitenlui, let op uw zaak. De cipiers staan klaar om u te knevelen. De juridische middelen zijn alom voorhanden om u rechten-loos te maken. (ThH)

G. Agamben, Etat d'exception; Seuil; Parijs 2003; 153 pag.; ISBN 2-02-061114-7.

CHRISTEN-ANARCHISME

Een Engelse collega-onderzoeker op het gebied van het christen-anarchisme sprak enige tijd geleden tegen mij als zijn mening uit dat de enige toekomst voor het christendom in het anarchisme ligt – en omgekeerd. Een stelling die voor mij veel nadenken vergt, omdat de consequentie ervan engagement, nee vereenzelviging met wat ik onderzoek zou zijn. Een schrijver uit een volstrekt onverwachte hoek maakt deze keuze bijna aantrekkelijk. Dave Andrews, schrijver van *Christi-Anarchy*, komt uit de hoek van de 'reborn Christians', een griezel als Pat Buchanan (Andrews noemt hem ook zo intussen) is zijn oorspronkelijk referentiepunt. Maar zijn bekering-na-zijn-bekering lijkt mij duidelijk, aannemelijk en oprecht – waarmee de ingenieuze naam Christianarchy gered is van een eerdere bezoedeling door een Engelse neonazi. Gelukkig maar, want ik heb in-

middels een website ingericht onder die naam.
De Australiër Andrews is geen theoloog of historicus en zijn requisitoir tegen 'de zondeval van het Christendom', zoals de remonstrantse theoloog Heering het noemde, doet vooral emotioneel aan: bedrog, geweld, moord en doodslag in naam van 'de grote liefdesanarchist van Nazareth' (omschrijving door Jan Boezeroen/S. v.d. Berg). Het is niet nieuw, en dat is zijn pleidooi voor het aansluiten bij de anarchistische onderstroom die het christendom van begin af aan heeft gekend ook niet. Hij beklemtoont, zij het terloops, dat het niet nieuw is, maar waarschijnlijk door zijn achtergrond komt hij niet tot afwegingen: weegt één Franciscus niet zwaarder dan tienduizenden kruisvaarders? Zijn Jacques Ellul of Ivan Illich – laten we hem ook noemen! – niet belangrijker voor het gezicht van het christendom dan de massamoordenaar Rios Montt (een reborn Christian, en daarmee een bron voor de diepe teleurstelling van Andrews)? Impliciet kiest Andrews wel. Expliciet kiest hij voor kleinschalig werk in de stijl van de Catholic Worker, in de geest van de naamgever van het christendom, die hij consequent historiseert.
De Christusgeest ziet hij intussen bij alle religies en hij vindt het christendom als zodanig niet belangrijk – en een christelijk superioriteitsgevoel noemt hij onchristelijk, wat mij juist lijkt. Waar geestverwanten van een eeuw geleden en ook nog later een streep trokken bij de islam en de zogeheten natuurgodsdiensten gaat Andrews verder, ook dat lijkt me goed. Mijn kniezen over het verhaspelen van niet-Engelse namen, over het historiseren van Jezus en over het s-woord dat in de ondertitel opduikt legt het tenslotte af tegen wat ik Andrews' bevindelijkheid zal noemen. Het christen-anarchisme is een levende realiteit en het heeft een mogelijk populair manifest opgeleverd. Misschien heeft die Engelse collega ongelijk, maar ik ben in ieder geval blij dat we iets wat leeft blijken te bestuderen. (AdR)
Dave Andrews, Christi-Anarchy: discovering a radical spirituality of compassion; Oxford: Lion; ca. 10,50 euro.

DE PAUS VAN HET ANARCHISME
De paus van de Franse anarchisten, zo werd Jean Grave wel eens genoemd. Jean Grave was een eeuw geleden een van de belangrijkste voormannen van het Franse anarchisme. Met zijn bladen *Le Révolté/La Révolte* en later *Les Temps Nouveaux* was hij jarenlang een



van de belangrijkste toonzetters in de Franse anarchistische beweging in een periode dat het anarchisme veelal vereenzelvigd werd met bommengooien. Het was dan ook de tijd dat menige, al dan niet door het anarchisme geïnspireerde activist meende met een bom iets gemakkelijker de sociale rechtvaardigheid af te kunnen dwingen. Hoewel Grave zelf nooit bij een van deze terreurdaden was betrokken, werd hij omwille van zijn anarchistische ideeën wel verscheidene jaren de gevangenis ingestuurd.
Jean Grave werd in 1854 geboren als zoon van een vader die aanvankelijk molenaar was, maar later schoenmaker in Parijs. Hoewel zijn ouders niet religieus waren, ontwikkelde Jean toch al op jonge leeftijd een anti-clericale houding. Hij werd ook sterk beïnvloed door het milieu van de kleine arbeiderszelfstandigen in Parijs waarin hij opgroeide, met hun kleine zaakjes en met hun initiatief voor ondernemerschap. Jean Grave was trouwens een van de weinige anarchistische voormannen van proletarische afkomst.
De Parijse Commune die in 1871 een kortstondig lichtend voorbeeld was voor een nieuwe socialistische samenleving, oefende onmiskenbaar een grote invloed uit op Jean Grave. De Parijse Commune die eigenlijk ontstond omdat de Franse regering onder leiding van Thiers het Parijse volk militair in de steek liet nadat de Franse legers waren verslagen in de Duits-Franse oorlog van 1870-1871, bracht Grave ertoe om zich aan te bieden bij de Nationale Garde die Parijs moest verdedigen. Grave werd evenwel geweigerd omdat hij te klein was.
Aanvankelijk stond Grave vooral open voor de ideeën van Proudhon die met zijn mutualistische opvattingen rond 1860 een flinke invloed had verworven bij vele Franse arbeiders. Maar rond 1879 trad Grave toe tot een anarchistische groep die vooral openstond voor de filosofie van Kropotkins anarcho-communisme. Jean Grave ontpopte zich als een begenadigd propagandist en journalist met een scherpe pen.
De jaren vanaf 1880 werden in Frankrijk in belangrijke mate mede bepaald door wat het anarchisme van de daad wordt genoemd: het gooien van bommen. Het anarchisme van de daad leidde in ieder geval tot scherpe discussies in de anarchistische beweging.
In 1883 nam Jean Grave het succesvolle *La Révolte* over van Kropotkin, die noodgedwongen uit Zwitserland moest vertrekken. De thuisbasis van het blad was weliswaar Genève, maar het werd vooral in Frankrijk gelezen. Grave slaagde er in een korte tijd in om de oplage van het blad te verdubbelen van 1.500 tot 3.000 exemplaren. De hysterie in Frankrijk wegens de terreuraanslagen alsmede de antimilitaristische uitspraken in zijn blad brachten Grave vanaf 1890 verscheidene keren in de cel. Toen hij in 1895 uit de gevangenis werd ontslagen, richtte hij een nieuw blad op: *Les Temps Nouveaux*. Aan het blad werd meegewerkt door bekende anarchisten als Kropotkin en Elisée Reclus. Het belang lag niet alleen in de publicatie van het blad, maar ook in de uitgave van talloze pamfletten van Kropotkin, Malatesta en Grave zelf.
Grave werd in de periode rond de eeuwwisseling heen en weer geslingerd tussen de twee richtingen waar de anarchistische beweging naar neigde: enerzijds het syndicalisme en anderzijds het individualisme. Als gezaghebbend anarchist moest hij een koers bepalen tussen het syndicalisme dat voor organisatie van de arbeiders stond en de anarcho-individualisten die zelfs de informele en tijdelijke organisatie van de wederkerige hulp voor de algemene samenleving afwezen.
Hoewel Grave op vele punten met de revolutionaire syndicalisten overeenstemde, kon hij zich principieel toch niet vinden in een permanente organisatie waar anarcho-syndicalisten voor pleitten. Tijdens het internationaal anarchistisch congres in 1907 in Amsterdam sprak Grave zich met de meeste Franse anarchisten uit tegen het anarcho-syndicalisme. Het tragische van deze opstelling was dat het Franse anarchisme daarmee de band verloor met de arbeidersbeweging, wat tot de teloorgang leidde als mogelijke

vooraanstaande revolutionaire beweging. De syndicalisten onderschatten volgens Grave het gevaar van de permanente organisatie. Hij zag dat als een partij, als een kleine staat binnen de staat. Maar de andere kant schuilde het gevaar van het anti-sociale individualisme.

De weifelende houding van Grave werd nog eens onderstreept tijdens het Franse anarchistische congres in 1913. Weliswaar stemde hij met de meerderheid mee om een federatie van Franse anarchisten te vormen, maar tegelijk wees hij op het gevaar van permanente organisatie. Dat de federatie er toch kwam, had vooral met de omstandigheden van de tijd te maken. Bij vele anarchisten bestond de behoefte aan meer organisatie om zodoende een campagne te kunnen uitwerken tegen de dreigende wereldoorlog. De federatie kwam echter niet uit de startblokken omdat de anarchisten ingehaald werden door de oorlog, die al in 1914 uitbrak.

Het waren overigens niet alleen de socialistische broeders die met getrokken messen tegenover elkaar kwamen te staan. De grote oorlog, Wereldoorlog I, trok ook een zware wissel op de anarchistische beweging. Een aantal vooraanstaande anarchisten, onder wie Kropotkin alsook Grave, ondertekenden in november 1914 een petitie waarin werd opgeroepen tot steun aan de geallieerden. Grave argumenteerde dat steun aan Frankrijk strijd voor de vrijheid betekende. Samen met Kropotkin vreesde hij dat een militaire nederlaag de revolutionaire Franse traditie zou ondermijnen en de weg zou vrijmaken voor de reactionaire krachten in het land.

De steun van Grave aan deze oproep was wel verrassend. Grave stond namelijk bekend als een uitgesproken antimilitarist, feitelijk was hij een radicale pacifist. Er zijn aanwijzingen dat de invloed van Kropotkin op deze stellingname van Grave van doorslaggevende betekenis is geweest. Feit is wel dat toen Grave zich eenmaal had laten overhalen, hij zich ook volledig achter de groep schaarde die voor de oorlog was. De animositeit onder de anarchisten over de oorlog werd nog groter toen een groep anarchisten, onder wie de bekende Italiaanse anarchist Malatesta, Grave en Kropotkin verweet dat ze hun anarchistische principes waren vergeten.

Toen Grave in 1919 in Frankrijk terugkeerde, werd hij geconfronteerd met een anarchistische beweging die flink aan belang had ingeboet onder invloed van de Russische revolutie in 1917. Met deze revolutie als lichtend voorbeeld was het tij na de oorlog veel gunstiger voor de communisten. In zoverre zelfs dat de kritiek van Grave op het communisme niet werd geslikt door de revolutionaire syndicalisten, waardoor de anarchistische beweging nog verder geïsoleerd raakte.

Niettemin bleef Grave tot aan zijn dood in 1939 een onvermoeibaar propagandist voor het anarchisme. (WV)

Louis Patsouras, The anarchism of Jean Grave. Editor, journalist and militant; Black Rose Books, Montréal/New York/London 2003.

ABEL PAZ

In het Pinksterweekend 2004 bezocht Abel Paz (pseudoniem voor Diego Camacho, een Spaanse anarchist en chroniqueur van de Spaanse anarchistische beweging, tijdens de Spaanse Burgeroorlog) Amsterdam en Appelscha. Paz heeft actief aan deze revolutie deelgenomen en vertelde over de lijvige biografie die hij schreef over Buenaventura Durruti. Tevens vertelde hij het een en ander over de Spaanse revolutie. De nuance die een deel van zijn boeken siert, was tijdens de lezingen meermaals de grote afwezige. Vooraf werd de documentaire film over Durruti, die hij meeproduceerde, vertoond. Voor deze gelegenheid werd door boekhandel Het Fort van Sjakoo (Amsterdam) de brochure *Abel Paz, Durruti en de Spaanse Burgeroorlog* uitgebracht, waarin onder andere vertaalde interviews met Paz en een bibliografie van zijn werk zijn opgenomen. (*Jeroen ten Dam*)

Beste lezer(es)

* In dit zomernummer van 2004 aandacht voor cultuurfilosoof Ivan Illich, die eind 2002 overleed. Hoewel hij zich nooit anarchist heeft genoemd, is zijn werk in libertaire kringen altijd met belangstelling gevolgd.
* Wegens drukke werkzaamheden heeft Judith Metz afscheid genomen van de redactieraad. Ze blijft artikelen voor *De AS* bijdragen, zoals in dit nummer over Illich' boek *Gender*.
* Het herfstnummer van *De AS* is gewijd aan het thema Jazz. Weia Reinboud is gastredacteur van dat nummer.
* Van het proefschrift van Thom Holterman *Recht en politieke organisatie* zijn (opnieuw) enkele exemplaren leverbaar. Zie de Aanbiedingen elders in dit katern.
* Zonder donaties kan *De AS* niet blijven bestaan. We doen dan ook weer een dringend beroep op financiële solidariteit. Stort uw donatie op giro 4460315 van De AS in Moerkapelle. Alvast zeer bedankt!
* Alle afleveringen van *De AS* (deels originele uitgaven, deels herdrukt) zijn tegen gereduceerde prijzen leverbaar. De nummers zijn afzonderlijk te bestellen (zie elders in dit infokatern) maar zijn nog goedkoper als gebruik wordt gemaakt van een of meer van onderstaande aanbiedingen.

AANBIEDING 1: dit pakket inclusief verzendkosten omvat alle tot nog toe verschenen nummers (origineel dan wel herdruk) plus het in 1994 apart verschenen Eerste Jaarboek Anarchisme alsmede de onmisbare Bibliografie van 26 jaargangen van *De AS* voor 95 euro.

AANBIEDING 2: voor 36 euro (inclusief verzendkosten) sturen we alle nog leverbare originele nummers van *De AS* (zie het overzicht elders in dit infokatern).

AANBIEDING 3: met uitzondering van het Eerste Jaarboek Anarchisme en de Bibliografie sturen we alle boeken en brochures die *De AS* inmiddels heeft uitgebracht (zie het overzicht van de Uitgaven De AS elders in dit infokatern) inclusief verzendkosten toe voor 42 euro.

AANBIEDING 4: alle uitgaven zoals genoemd in aanbieding 3 plus het Eerste Jaarboek Anarchisme en de Bibliografie inclusief verzendkosten voor slechts 49 euro.

Vanzelfsprekend gelden alle aanbiedingen zolang de voorraad strekt. Bestellen via postbanknummer 4460315 van De AS, postbus 43, 2750 AA Moerkapelle met vermelding van de gewenste aanbieding(en).

Redactie en administratie *De AS*

LOSSE EXEMPLAREN

Zolang de voorraad strekt zijn tegen gereduceerde prijs losse exemplaren verkrijgbaar van een groot aantal eerder verschenen *afleveringen* van De AS. Men kan deze nummers bestellen door storting/overmaking van 2 euro per exemplaar (inclusief verzendkosten) op postgiro 4460315 van De AS, postbus 43, 2750 AA Moerkapelle. In verband met de verzendkosten moet voor tenminste 6 euro besteld worden!

Leverbaar zijn de volgende afleveringen: nr. 38 (Bedrog van het kapitaal), nr. 41 (Gezondheidszorg), nr. 42/43 (Proudhon), nr. 44/45 (Onkruit & Antimilitarisme), nr. 46 (USA), nr. 47 (Geweld), nr. 55/56 (Politieke vorming), nr. 59/60 (Anarchistische perspectieven), nr. 61 (Marx), nr. 64 (De crisis), nr. 65 (Nationalisme & bevrijdingsbewegingen), nr. 66 (Een libertaire staat?), nr. 67 (Arbeidsethos), nr. 68 (Anarchisme & utopie), nr. 69 (Nieuwe sociale bewegingen), nr. 70 (Clara Wichmann), nr. 71 (Staatskunst of straatcultuur), nr. 72 (Eigendom), nr. 73 (Technologie), nr. 74 (Spanje 1936-1986), nr. 75 (Macht), nr. 77 (De verwording van rechts), nr. 78 (Max Stirner), nr. 79 (Musica Anarchica), nr. 80 (Berlijn), nr. 81 (Onderdak), nr. 82 (Tegenethiek), nr. 84 (Oost-Europa), nr. 86 (Literatuur), nr. 87 (Domela Nieuwenhuis), nr. 88 (De staat van de ecologie), nr. 89 (Onder anarchisten), nr. 90 (De verlokking van rechts), nr. 91 (Murray Bookchin), nr. 92 (Menselijke natuur en anarchisme), nr. 93 (Stad, straat, federatie), nr. 94 (Het labyrint van de vrijheid), nr. 95 (Christen-anarchisme), nr. 96 (Buitenstaanders over anarchisme), nr. 97 (Israël), nr. 98 (Transport), nr. 99 (Sarajevo), nr. 100 (Beeldvorming), nr. 101 (Media), nr. 102 (Nederland immigratieland), nr. 103 (William Godwin), nr. 104/105 (België), nr. 106 (Economie), nr. 107 (Politiek), nr. 111 (Voorheen Sovjetunie), nr. 113 (Gustav Landauer), nr. 114 (Poëzie als ordeverstoring), nr. 115 (Latijns Amerika), nr. 117 (Domela als internationale figuur), nr. 118 (Italië), nr. 121 (Leren), nr. 124 (Dieren), nr. 125 (Disciplinering), nr. 128 (Armoede), nr. 129 (Frankrijk), nr. 132 (Afrika), nr. 133 (Techn@), nr. 136 (Tolerantie), nr. 137 (Globaal), nr. 140 (Dood), nr. 141 (Boeken), nr. 142 (Tiende Jaarboek Anarchisme), nr. 143 (Erich Mühsam), nr. 144 (De staat van de staat), nr. 145 (Atalanta).

Sommige originele afleveringen, met name dubbelnummers, kosten 4 euro per stuk. Het betreft: nr. 109/110 (De bevrijding van het anarchisme), nr. 112 (Tweede Jaarboek Anarchisme), nr. 116 (Derde Jaarboek Anarchisme), nr. 119/120 (Vierde Jaarboek Anarchisme), nr. 122/123 (Vijfde Jaarboek Anarchisme), nr. 126/127 (Zesde Jaarboek Anarchisme/Anarchisme in Nederland), nr. 130/131 (Zevende Jaarboek Anarchisme/Landbouw), nr. 134/135 (Achtste Jaarboek Anarchisme/Guy Debord en het situationisme), nr. 138/139 (Negende Jaarboek Anarchisme/De verloedering van het landschap).

Alle inmiddels *uitverkochte afleveringen* van De AS zijn overigens *herdrukt*. Deze kosten zonder uitzondering 2 euro per exemplaar. Het gaat om de volgende afleveringen: nr. 1 (Syndicalisme), nr. 2 (Marxismekritiek), nr. 3 (Anarchisme vandaag), nr. 4 (Vrouwenbevrijding), nr. 5 (Zelfbeheer), nr. 6 (Registratie), nr. 7 (Energie), nr. 8 (Anarchisme & parlement), nr. 9/10 (Onderwijs, opvoeding, misvorming), nr. 11 (De vakbeweging in de krisis), nr. 12 (De Grote Depressie), nr. 13 (Terrorisme), nr. 14 (Godsdienst), nr. 15/16 (Fascisme), nr. 17 (Misdaad en straf, met teksten van Clara Wichmann), nr. 18 (Arthur Lehning), nr. 19 (Antimilitarisme), nr. 20 (Monarchie en Oranje), nr. 21/22 (Bakoenin), nr. 23 (Duitsland), nr. 24 (Anarchisme), nr. 25 (Organisatie), nr. 26 (Kiezen of delen), nr. 27 (Bouwen & wonen), nr. 28 (Kropotkin), nr. 29/30 (Veiligheid), nr. 31 (Milieu & macht), nr. 32 (Ontwikkelingshulp?), nr. 33/34 (Sexualiteit), nr. 35 (Anarchisten en de staat), nr. 36 (Europa), nr. 37 (Anarchisme en wetenschap), nr. 39/40 (Anton Constandse en het anarchisme), nr. 48 (Kunst & Anarchie), nr. 49 (Stembiljet of sociale aktie), nr. 50/51/52 (Anarchisme over de grenzen), nr. 53 (De Staat van verzorging), nr. 54 (Schijnanarchisme), nr. 57 (Tolstoj), nr. 58 (Coöperaties en collectieven), nr. 62 (Bart de Ligt), nr. 63 (Anarchie & avantgarde), nr. 76 (De sociocratie van Kees Boeke), nr. 83 (Provo), nr. 85 (Anarcha-feminisme), nr. 108 (Wim van Dooren – filosoof, humanist, anarchist). Ook voor deze herdrukte afleveringen geldt dat in verband met de verzendkosten voor tenminste 6 euro besteld moet worden.

UITGAVEN DE AS

De AS brengt naast het tijdschrift een serie reprints van (oudere) anarchistische pamfletten en brochures. In deze reprint-reeks van (soms curieuze) geschriften zijn verschenen:

- Anton Constandse, *Anarchisme*; een uit 1930 daterende, 14 p. omvattende beschouwing die bij Constandse's eigen uitgeverij de Albatros verscheen (001);
- R. Tamminga, *Theorie en praktijk van het nemen*; een begin deze eeuw door de schrijver in eigen beheer uitgegeven brochure van 16 p., waarin het neem- en eetrecht wordt verdedigd (002);
- Henk Eikeboom, *De anarchist en het huwelijk*; een 24 p. tellende, in 1921 bij Libertas (de drukkerij van Rijnders' Vrije Socialist) verschenen betoog van Henk Eikeboom dat veel stof deed opwaaien. Clara Wichmann sabelde Eikebooms pleidooi voor 'Stirneriaanse lustbeleving' fijntjes neer (003);

- Anton Constandse, *Heinrich Heine als dichter en denker*; een uit 1928 daterende, 48 p. tellende brochure van Constandse, opgenomen in de bundel *Groote Persoonlijkheden*, een uitgave van Orion (1928) die sindsdien nooit herdrukt is (004);
- J. Bedeaux en K.A. Fraanje, *Rhapsoden, zangen in modern gewaad*; een bundel die in 1951 verscheen bij Het Rode Boek te Rotterdam. Met een inleiding van B. Damme. 64 p. (bestelnummer: 005);
- Simon Radius, *Proudhon over kerk en samenleving*; een in 1981 bij de Vrije Gedachte verschenen essay. 42 p. (bestelnummer: 006);
- Piet Kooijman, *Heden, verleden en toekomst in zakformaat*; een reprint van de in 1935 voor het eerst verschenen brochure over de voorhoedefunctie van de gedeklasseerden ('neem en eet'), aangevuld met een herdruk van het artikel *De vooruitzichten der arbeidersbeweging* uit datzelfde jaar en een biografische schets van Piet Kooijman door Hans Ramaer. 48 p. (bestelnr.: 007);
- *Spanje 1936-1966*. Een 47 p. tellende geïllustreerde special van het anarchistisch tijdschrift De Vrije (juli 1966) met een interview met een oud-Spanjestrijder en verder bijdragen van o.a. Rudolf de Jong, Jose Peirats, Hem Day en Victor Garcia (bestelnr.: 008).

Deze reprints kan men franco per post ontvangen door storting/overmaking op postgirorekening 4460315 van De AS in Moerkapelle met vermelding van bestelnummer(s). De prijs bedraagt 3 euro per exemplaar. Let op: de bestelnummers 001, 002 en 003 zijn uitsluitend verkrijgbaar in één pakket, waarvoor de standaardprijs van 3 euro geldt. Ook voor deze serie geldt dat voor tenminste 6 euro besteld moet worden.

Behalve de reprint-reeks levert De AS diverse andere eigen uitgaven, zowel herdrukken als originele uitgaven. Deze boeken en brochures zijn te bestellen door storting/overmaking op postgirorekening 4460315 van De AS te Moerkapelle. De prijzen zijn inclusief verzendkosten.
Bibliografie De AS, jaargangen 1972-1998; 105 p.; 6,90 euro.
Paul Eltzbacher, *Anarchisme*; herdruk in paperback van de Nederlandse vertaling uit 1903; 293 p.; 13,90 euro.
Eerste Jaarboek Anarchisme; in 1994 verschenen als aparte uitgave; 151 p.; 5,90 euro.
Hans Ramaer, *Het onbegrepen anarchisme*. Tekst van een lezing opgenomen in de bundel 'De Ideologieën' (Studium Generale, Utrecht 1994); 12 p.; 1,25 euro.
Hans Ramaer, *Het individualisme van Anton Constandse*. Tekst van de achtste Anton Constandselezing (1994) voor De Vrije Gedachte in brochurevorm; 22 p.; 1,90 euro.
Anton Constandse, *De zelfvernietiging van het protestantisme*, een oorspronkelijk in 1926 verschenen kritische beschouwing van de godsdienst; herdruk in paperback; VIII + 120 pag.; 6,90 euro.
Anton Constandse, *De ellende der religie*; herdruk brochure uit 1923; 20 p.; 1,25 euro.
Anton Constandse, *God is het kwaad*; herdruk brochure uit 1924; 31 p.; 1,90 euro.
Anton Constandse, *Kan er een God zijn?*; herdruk brochure uit 1927; 16 p.; 1,25 euro.
Anton Constandse, *Godsdienst is opium voor het volk*; herdruk brochure uit 1929; 15 p.; 1,25 euro.
Anton Constandse, *Nederland, God en Oranje*; herdruk van brochure uit 1932; 15 p.; 1,25 euro.
Jos van Veen, *De carrière der zeven Oranjes in de Nederlandsche gewesten 1544-1795*; oorspronkelijk in 1929 (?) door Gerhard Rijnders (Bibliotheek voor Ontspanning en Ontwikkeling te Zandvoort) uitgegeven kritische geschiedschrijving; herdruk in paperback; 190 p.; 9,50 euro.

AANBIEDINGEN

De AS presenteert diverse afgeprijsde boeken en brochures. Van sommige titels is slechts een gering aantal exemplaren voorradig, dus gelden deze aanbiedingen zo lang de voorraad strekt. De prijzen zijn inclusief verzendkosten. Bestellen via overmaken van uw betaling(en) met vermelding van titel(s) op giro 4460315 van De AS in Moerkapelle. Het betreft:
* Thom Holterman, *Recht en politieke organisatie. Een onderzoek naar convergentie in opvattingen omtrent recht en politieke organisatie bij sommige anarchisten en sommige rechtsgeleerden*; Tjeenk Willink, Zwolle 1986; 310 pag.; 14,90 euro.
* Thom Holterman en Henc van Maarseveen (ed.), *Law in anarchism*; Erasmus University, Rotterdam 1980; 177 pag.; 7,50 euro. (Een selectie van bijdragen aan het in 1979 gehouden internationale seminar anarchism & law met onder meer artikelen over Spooner, Proudhon en Kropotkin)
* Ton Geurtsen, *De fabel van het linkse ongelijk*, met libertaire teksten van Rosa Luxemburg, Anton Pannekoek, Henriëtte Roland Holst en Arthur Lehning; Rode Emma, Amsterdam 1990; 111 pag.; 7,50 euro.
* Arthur Lehning, *Lenin en de revolutie. Marxisme en anarchisme in de Russische revolutie*; Rode Emma, Amsterdam 1994; 151 pag.; 10,90 euro. Deze uitgave is een uitgebreide en geïllustreerde editie van de in 1972 bij Van Gennep verschenen Nederlandse vertaling van de oorspronkelijke Duitse artikelenserie, getiteld 'Radendemocratie of staatscommunisme'.

NIEUWE UITGAVEN JAN BÖRGER-BIBLIOTHEEK F I L O S O F I E

^^

Jan Börger:
Het spookt in de Sint Jan! De filosofische betekenis van het offer en de levenskunst.
1997, ISBN 90-76033-01-3 356 p. € 18,00

Wim de Lobel:
Spiritueel anarchisme en de orde van de zelfbeteugeling. Het universele principe - Arche anarchos estin.
Bundel, 1999, ISBN 90-76033-04-8 geïll. 112 p. € 7,00

Hans de Heer:
Oer-informatie. Een confrontatie van de moderne natuurkunde met de filosofie van Jan Börger.
1998, ISBN 90-76033-03 50 p. € 4,50
Geest van Stof. De Mnemocratische Evolutie van het bewustzijnsproces.
2000, ISBN 90-76033-06-4 93 p. € 7,00
Het Ik. Splijtzwam van de Geest.
2002, ISBN 90-76033-14-5 56 p. € 4,50
(Werd voorgedragen voor de Socrates Wisselbeker 2002)

Ida Lamers-Versteeg:
Kosmotheoros, en het onbegrensd begrensde. Geschiedenis van het denken.
Doctoraal-scriptie (1989 bewerkt).
2002, ISBN 90-76033-15-3 geïll. 196 p. € 11,50

Peter Dembski:
Het anarchistische principe. Anarchos - Aanvangsloos. 2003. geïll. 16 p. € 1,50
Met notenapparaat
(Uit het Duits vertaald door Ida Lamers-Versteeg)
Duitstalige uitgave 2004. geïll. 15 p. € 1,50

Michiel Wielema:
Ketters en verlichters. De invloed van het spinozisme en wolffianisme op de verlichting in gereformeerd Nederland.
Academisch proefschrift (1999) Ringband A-4
2000, ISBN 90-76033-05-6 geïll. 196 p. € 18,00

Tevens leverbaar - Siebe Thissen:
De spinozisten. Wijsgerige beweging in Nederland.
Academisch proefschrift
2000 ISBN 90-12-08705-8 geïll. 334 p. € 18,00

Bestellingen:
Door storting op postgiro 77 0 36
Jan Börger-Bibliotheek Postbus 43, 2750 AA MOERKAPELLE.
Ook te bestellen via onze website:http://www.ibizweb.nl/borger
E-mail: wimdelobel@planet.nl
(Vanwege portokosten minimaal voor € 6,00 bestellen)

Prijs *5 euro*